This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

800068396

Die

speculativen Systeme

seit Kant

und die

philosophische Aufgabe

der Gegenwart.

Von

Carl Hermann Kirchner,

Privatdocenten an der k. Universität zu Berlin.

Leipzig, 1860.

Verlag von Joh. Ambr. Barth.

265. c. 184.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA ·

Vorwort.

Ich habe in raſchen Ueberſichten der großen Syſteme den Geiſt und die Bedeutung unſerer neueren Philoſophie zur Anſchauung zu bringen und das Ziel zu beſtimmen geſucht, auf das die Beſtrebungen der Gegenwart zu richten ſein dürften. Obgleich der Zauber jener Syſteme allmälig ſeine Wirkung verloren hat, ſo haben ſie doch zu lange an der Spitze unſerer Bildung geſtanden und auf unſer ganzes geiſtiges Leben zu verhängnißvolle Einwirkungen ausgeübt, um nicht auch jetzt noch das tiefſte Intereſſe in Anſpruch zu nehmen; und jedenfalls kann nicht ein vornehmes Abwenden, ſondern nur die vollendete Erkenntniß ihrer Mängel mit Sicherheit zu einer höheren Form der Wiſſenſchaft führen.

Auf die innere Entwicklung der einzelnen näher einzugehen schien mir um so überflüssiger, als sich zahlreiche größere Werke damit beschäftigen. Ich habe sie als fertige Kunstwerke des Gedankens behandelt und die innere Nothwendigkeit ihres Baues in möglichst durchsichtiger Darstellung hervorgehoben. Die nöthigsten Nachweisungen und Rechtfertigungen sind in den Anmerkungen beigefügt.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. Die Kant'sche Kritik der Vernunft . . .	1—8
Die speculativen Systeme.	
Erster Abschnitt. Fichte	9—18
Zweiter Abschnitt. Schelling	19—31
Dritter Abschnitt. Fichte und Schelling . . .	32—35
Vierter Abschnitt. Hegel	36—67
Schluß. Geschichtliche Stellung und Bedeutung der drei Systeme.	
Die Zukunft der Philosophie	68—72
Anmerkungen.	
Erläuterungen zu Fichtes Philosophie . . .	75—82
Erläuterungen zu Schellings Philosophie . .	83—92
Erläuterungen zu Hegels Philosophie . . .	93—105

Die

ſpeculativen Syſteme ſeit Kant.

Den Begriff des Wissens zu seiner höchsten Reinheit zu läutern war der Zweck der berühmten Kritik, die der ganzen neueren Entwicklung des Denkens zu Grunde liegt. Der Willkür der Ansichten und Meinungen gegenüber entwarf Kant den Plan, den Gehalt der Thatsachen, die wir im Sinne der Wissenschaft als Wahrheit aussprechen dürfen, mit mathematischer Bestimmtheit festzustellen.

Wie der Naturforscher, ehe er seine Arbeiten beginnt, die Werkzeuge untersucht, deren er sich bedienen will, um über das Maß ihrer Genauigkeit und die Grenzen der möglichen Irrthümer unterrichtet zu sein, so wollte er die Mittel und Kräfte prüfen, die unserer Vernunft zu Gebote stehen, um dem menschlichen Denken durch die Erkenntniß seiner Gesetze und Bedingungen ein für allemal die Bahnen anzuweisen und die Grenzen zu bezeichnen. Auch die feinste Beobachtung läßt immer die Frage unbeantwortet, welcher Antheil an dem, was wir zu bemerken glauben, die Beschaffenheit der Organe hat, mit denen wir auffassen, welche Anschauungs- und Begriffsformen wir unwillkürlich auf die Dinge hinübertragen. Wir müssen mithin zu den innersten Quellen unserer geistigen Thätigkeiten emporsteigen, um durch die Absonderung der Form des Wissens den Inhalt der Wahrheit, den sie in sich schließt, rein zu gewinnen. Ohne eine vollständige Untersuchung des Wesens und des Ursprungs unserer Begriffe, sagt Kant, ist jede Forschung über das Unendliche ein müssiges Spiel: nur aus der Versäumniß jenes Ersten und Nothwendigsten sind die zahllosen Widersprüche zwischen den Philosophieen hervorgegangen.

Er übernahm also die umfassende Aufgabe, das ganze Gewebe unseres Geistes auseinanderzulegen, um den wissenschaftlichen Werth unserer Vorstellungen zu ermitteln.

Zwei große Gebiete sind es, in welche Kant das Leben des Geistes eintheilt: das des Erkennens und das des Handelns. Die Thätigkeiten des einen sind auf das Verständniß einer gegebenen, die des anderen auf die Hervorbringung einer frei entworfenen Wirklichkeit gerichtet, und daraus ergeben sich zwei wesentlich verschiedene Kreise von Begriffsbestimmungen, deren Grenzen die Wissenschaft sorgfältig zu bewahren hat.

Mitten inne zwischen beide setzt er die Empfindung der Lust und Unlust, aus der die Urtheile des ästhetischen Geschmacks hervorgehen und der daher gleichfalls ein besonderer Begriffskreis zukommt.

Jede dieser Formen ist der Gegenstand einer eigenen Kritik, die das Wesen der Thatsachen bestimmt, mit denen unser Wissen durch sie bereichert wird.

Die Analyse des theoretischen Bewußtseins geht davon aus, daß ohne sinnliche Anschauungen eine Erkenntniß unmöglich wäre. Die in uns schlummernde Vernunft würde niemals in Wirksamkeit treten, wenn sie nicht einen Stoff vorfände, an dem sie sich entwickeln könnte.

Andererseits würde die Anschauung ohne Bedeutung sein, wenn sie nicht eine selbstthätige Kraft des Denkens neben sich hätte. Aus den vorüberfliehenden Eindrücken würde sich niemals eine Welt des Wissens gestalten, wenn sie der Verstand nicht verknüpfte und ordnete.

Anschauung und Denken also bedingen sich gegenseitig. Die Anschauung liefert die Gegenstände; das Denken giebt ihnen die Form des Begriffs.

Geht man tiefer auf das Wesen der Anschauung ein, so entdeckt man, daß sie durchaus nicht als ein einfaches Aufnehmen der Dinge zu betrachten ist. Was wir von außen empfangen, ist streng genommen nichts als ein eigenthümlicher Reiz des Sinnes, der sich uns nach geheimnißvollen inneren Gesetzen in eine Welt

von Bildern verwandelt, die sich als ein Etwas außer uns darstellen. Der feine Reiz des Sinnes würde eine unbestimmte dunkele Empfindung bleiben, wenn nicht die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit in uns vorhanden wären, um ihn aufzunehmen: indem wir die Lichteindrücke des Auges zum räumlichen Nebeneinander ausbreiten und zum stetigen Nacheinander verbinden, entstehen uns Körper und Bewegungen. Unsere eigene Thätigkeit ist es, welche die Welt für uns hervorbringt.

Aus der Fülle der sinnlichen Erfahrung entwickelt nun der Verstand das Feste und Allgemeine. Zunächst verwandelt die Einbildungskraft die Anschauungen in Vorstellungen; sie vereinigt und trennt die Bilder, ruft das Vergangene als Gegenwärtiges empor und setzt das Entfernte in Beziehung. Dann tritt die eigentliche Thätigkeit des Denkens ein, die durch Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen zur Erkenntniß der Gesetze emporsteigt, von denen die Dinge beherrscht werden; man kann sie einfach als die Thätigkeit des Urtheilens bezeichnen, da alle Begriffe auf Urtheile hinweisen und die Schlüsse aus ihnen zusammengesetzt sind. Diese Thätigkeit aber setzt, wie die Anschauung die Formen des Raumes und der Zeit, eine Reihe von Begriffsformen voraus, die wir aus den verschiedenen möglichen Formen der Urtheile mit Sicherheit bestimmen können; es sind die Begriffe Realität, Negation und Limitation, — Einheit, Vielheit und Allheit, — Substantialität, Causalität und Wechselwirkung, — Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Diese Grundbegriffe des Denkens, die wir schlechterdings als ursprünglichen Besitz des Geistes betrachten müssen, sind an sich zwar ein reines Nichts; allein indem sie durch die Vorstellungen ihre Erfüllung und jene durch sie ihre nothwendige Verbindung erhalten, erwächst uns durch sie der Begriff eines Alls, — eines gesetzmäßigen Ganzen der Erscheinungen, das bis ins Kleinste hinab vernünftig und mit sich eins ist.

Dieses All der Erscheinung, wie es durch unser Denken zum organischen Ganzen gestaltet ist, nennen wir Natur. Da wir unsere Anschauungen durchaus als gegebene Thatsachen empfangen und der Verstand nur das Feste und Ewige in diesen Thatsachen ausspricht, so verknüpfen wir mit der Idee der Natur

die Idee der Nothwendigkeit. Nichts weist in ihr darüber hinaus: ihre Gesetze sind unbedingt; der bestimmten Ursache folgt die bestimmte Wirkung, und diese Verkettung von Ursachen und Wirkungen geht ins Unendliche.

Erst wenn man ins Gebiet des praktischen Bewußtseins tritt, eröffnet sich ein neues Reich der Dinge.

Es ist richtig, daß die ersten Impulse unserer Thätigkeit in Trieben und Leidenschaften zu suchen sind, wie sie aus der Bedürftigkeit des sinnlichen Geschöpfs hervorgehen.

Allein es ist eben so unzweifelhaft, daß wir uns als denkende Wesen die Freiheit zuschreiben müssen, unser Handeln durch uns selbst zu bestimmen. Mögen wir an sich und im höheren metaphysischen Sinne frei sein oder nicht, wir müssen uns als frei betrachten, da wir nicht bewußtlos und durch fremde Gewalt zu unsern Handlungen genöthigt werden, sondern uns bewußt und selbstthätig dazu entscheiden. Wir erkennen das unwillkürlich an, indem wir Jedem seine Thaten als Schuld anrechnen, wie groß auch die Versuchung war, die ihn dazu fortriß.

Sonach können wir die Gesetze unseres Handelns nur aus der Idee des Willens ableiten: wir haben die Verpflichtung zu handeln, als ob wir frei wären.

Der Trieb ist immer auf das Besondere gerichtet. Die Empfindung des Mangels ruft ihn hervor und die Aufhebung des Mangels giebt ihm die Befriedigung. Er gehört durchaus zu unserer sinnlichen und einzelnen Persönlichkeit.

Die Idee des Willens dagegen geht auf ein Allgemeines und Unbedingtes. Als freie Vernunftwesen dürfen wir nie anders handeln, als so, daß unser Handeln für alle andern freien Wesen als gesetzgebend gelten kann. Das ist der kategorische Imperativ der Pflicht, der nichts Anderes ausdrückt, als die Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, und dessen Anerkennung daher vom Bewußtsein unserer Freiheit unzertrennlich ist: ein freier Wille und ein Wille unter dem sittlichen Gesetz sind dasselbe.

Erst hier erblicken wir die Vernunft als freie schaffende Kraft. Im Reiche der Erkenntniß hat das Denken nur die Bedeutung, die vorgefundenen Anschauungen zu ordnen und zum Ganzen zu verknüpfen. Die Ideale unseres Handelns dagegen

entſpringen rein aus unſerem Innern; ſie ſind die mannigfache Darſtellung der Einen Idee des Willens.

Der Begriff der Sittlichkeit giebt uns die Ausſicht in eine Welt, die von den Geſetzen der erſcheinenden völlig unabhängig iſt. Er enthüllt uns ein unſichtbares Reich der Geiſter, mit dem wir als handelnde Weſen in Verbindung ſtehen. Die Natur gehorcht der Nothwendigkeit; die Seele des geiſtigen Alls iſt die Freiheit: es bildet das Reich der Zwecke mit dem Reiche der Urſachen und Wirkungen den vollkommenſten Gegenſatz. Die ſinnliche Gewißheit, die wir von der ſinnlichen Welt beſitzen, iſt durchaus nicht höherer Art, als unſere ſittliche Gewißheit von der ſittlichen.

Im ſtrengen Sinne der Wiſſenſchaft gehören freilich beide Welten nur dem Bewußtſein an. Wir dürfen ſie indeß als lebendige Wirklichkeiten vorausſetzen, da wir ohne dieſe Annahme außer Stande ſind, den Erſcheinungen unſeres Innern eine vernünftige Bedeutung beizulegen.

Sobald wir aber noch einen Schritt weiter zu gehen wagen, überſchreiten wir die Grenzen unſerer Endlichkeit.

Von dem, was Natur und Geiſterreich an ſich ſelſt und ihrem Weſen nach ſind, fehlt uns ſchlechterdings jede Vorſtellung. Unſer Geiſt hat kein Organ, um Weſenheiten aufzufaſſen. Die Begriffsformen, welche der Verſtand beſitzt, ſind nur dazu da, die Anſchauungen zu regeln, und haben an ſich nicht den mindeſten Gehalt; die Ideale der Vernunft haben nur die Beſtimmung, dem handelnden Leben ſeine Bahnen anzuweiſen. Um in den Aether der reinen Ideen emporzuſteigen, ſind uns die Flügel verſagt. Unternimmt es die Vernunft, das Gebiet der Thatſachen zu verlaſſen, ſo verirrt ſie ſich entweder in leere Fantaſieen oder ſie verwickelt ſich, indem ſie die Begriffe der Endlichkeit auf das Jenſeits überträgt, in die Widerſprüche der Dialektik, an denen jede Beſtimmung über das Weſen der Erſcheinungen geſcheitert iſt und ſcheitern wird.

Noch viel weniger dürfen wir natürlich daran denken, das Geheimniß des Seins überhaupt ergründen und über ſeinen Urquell etwas feſtſtellen zu wollen. Allerdings weiſt eben ſo ſehr die ſinnliche wie die ſittliche Welt über ſich hinaus: auf der

einen Seite deutet die Verkettung von Urſachen und Wirkungen auf eine letzte allgemeine Urſache, der die geſammte Erſcheinung entſpringt; auf der andern laſſen uns die Gegenſätze von Trieb und Pflicht, von Glück und Tugend eine höchſte Gerechtigkeit ahnen, durch welche ſie ausgeglichen werden; und es iſt ein erhabener Gedanke, die Begriffe der Allmacht und der ſittlichen Vollkommenheit in der Idee der Gottheit zu vereinigen. Allein dieſe höchſte Idee kann nur die Bedeutung einer wiſſenſchaftlichen Annahme oder eines ſittlichen Glaubens haben; über ihre thatſächliche Wahrheit vermögen wir nichts zu beſtimmen.

Auf ein doppeltes Geſetz alſo findet die Wiſſenſchaft ſich angewieſen. Das Naturgeſetz beherrſcht die ſichtbare Welt, das ſittliche das Reich der Geiſter. Wir ſelbſt ſtehen wunderbarer Weiſe unter beiden Geſetzgebungen: wir gehorchen als Sinnenweſen der Nothwendigkeit, während wir als Geiſter keine Macht über uns anerkennen, als das Gebot unſerer eigenen Vernunft.

Zwei Dinge, ſagt Kant, füllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmenden Ehrfurcht, je länger es ſich mit ihnen beſchäftigt: der geſtirnte Himmel über uns und das ſittliche Geſetz in uns. Der eine erweitert unſere nächſte Verknüpfung in der Sinnenwelt ins Unabſehbare der Räume und Zeiten; er vernichtet die Nichtigkeit des irdiſchen und vergänglichen Geſchöpfs. Das andere gehört unſerer unſichtbaren Perſönlichkeit an und ſtellt uns in einer geiſtigen Welt dar, mit der wir nicht zufällig ſondern nothwendig verknüpft ſind; es giebt uns als Vernunftweſen einen unendlichen Werth, indem es uns ein von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, das ins Unendliche geht.

Auf der reinen Auseinanderhaltung der ſinnlichen und der idealen Welt ruht alle Klarheit der Wiſſenſchaft. Das Geſetz der Natur und das Geſetz der Freiheit ſind gleich unabhängig und unbedingt. Wir haben ebenſowenig ein Recht, die Nothwendigkeit der Urſachen und Wirkungen auf das ſittliche Gebiet zu übertragen, als wir befugt ſind, die Auffaſſung der ſinnlichen Erſcheinungen durch die Einmiſchung des Zweckbegriffs zu ſtören.

Auf eine Einheit beider Geſetzgebungen ſcheinen nur die Begriffe des Organismus und der künſtleriſchen Schönheit hin-

zudeuten, die der zwischen Verstand und Vernunft stehenden Empfindung angehören. In beiden offenbart sich eine Zweckmäßigkeit, die zugleich als Nothwendigkeit, eine Freiheit, die zugleich als Natur erscheint. Doch da sie nur ein subjectives Gefühl ausdrücken, können sie uns über die objective Möglichkeit einer solchen Verbindung nicht den entferntesten Aufschluß geben.

Alles weist uns darauf hin, daß nicht im Wissen unsere letzte Bestimmung zu suchen ist.

Was die Wissenschaft im vollen Sinne als Thatsache aussprechen darf, sind nur Erscheinungen des Bewußtseins, die nach geheimnißvollen Gesetzen in uns entstehen und sich ordnen. Wir schließen aus unseren Anschauungen auf eine Natur, aus unsern Ideen auf ein Reich der Geister; doch was diese an sich selbst sind, vermögen wir nicht zu ahnen. Auch die höchste denkbare Erweiterung der Beobachtung würde uns nur die Gesetze unseres eigenen Wesens vollständig enthüllen, unsere Kenntniß der objectiven Welt aber nicht im Mindesten bereichern. Wir sind durch unsere Ichheit in ein eigenes All gebannt, dessen Grenzen wir in alle Ewigkeit hin nicht überschreiten können. Und selbst unser eigenes Dasein wird uns seinem Wesen nach immer fremd bleiben, da die Widersprüche zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Seite des Bewußtseins für unser Denken nicht zu lösen sind.

Wir müssen mithin das Handeln als den Zweck unseres Lebens betrachten und uns mit der Erkenntniß begnügen, daß wir in dem, was wir über die Welt der Ursachen und Wirkungen wissen, die ausreichenden Hülfsmittel und in dem Gesetze der Pflicht den sicheren Leitstern für unser Thun besitzen. Für die praktischen Zwecke ist die Einsicht in die Subjectivität unseres Wissens kein Hinderniß: an die Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinungen wie an die der Freiheit und vor Allem an die der Gottheit zu *glauben* ist vollkommen vernunftgemäß, da dieser Glaube erst dem Leben seine volle Bedeutung giebt.

Was dieser Kritik eine so auffallend rasche Verbreitung verschaffte, war ihre enge Beziehung zum Bewußtsein der Zeit. Sie gab der Skepsis des Jahrhunderts die vollendete Form. Seit

dem Zeitalter Ludwigs des Vierzehnten hatte ſich der zerſetzende moderne Weltverſtand gegen Alles gewandt, was den Charakter des Dogmas trug; das Recht der Perſönlichkeit hatte ſich geltend gemacht, und indem ſich eine ſchneidende Analyſe der Dinge mit den ſchrankenloſen Forderungen der Fantaſie und Empfindung begegnete, waren die tiefſten Fragen aufgeregt worden und alle Gegenſätze des Daſeins in Kampf getreten. Dieſe ganze wogende Ideenmaſſe einer bedeutenden Weltepoche faßte Kant zuſammen und ſtellte die Probleme, an denen man ungewiß umhertaſtete, in blendender Klarheit hin. Er erhob die großen Gegenſätze von Natur und Freiheit, von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, von Verſtand und Vernunft in die Sphäre der Wiſſenſchaft. Er gab vor Allem dem Gegenſatze von Ich und All, von Innen- und Außenwelt, von Denken und Sein den reinen Ausdruck. Materialiſtiſch in ſeiner Erkenntnißlehre, idealiſtiſch in ſeiner Ethik, ſtellte er ſich mit voller Unbefangenheit zwiſchen die gegenüberſtehenden Weltanſchauungen und wies durch die Forderung der ſtrengen Reinhaltung des doppelten Geſetzes auf unendlich höhere Anſichten hin, als in denen ſich Alles, was man Philoſophie genannt hatte, bewegte.

Die Erſchütterung, welche das neue Syſtem hervorbrachte, war außerordentlich. Die Schöpfungen der geiſtreichen Reflexion verloren ihre Bedeutung gegen den Ernſt des Gedankens. Die ganze Wiſſenſchaft mußte ſich neue Bahnen ſuchen. Bei der Kantſchen Skepſis ſtehen zu bleiben, war unmöglich: die Widerſprüche des Bewußtſeins nach allen Seiten hin waren zu beſtimmt hervorgehoben worden, als daß man ſich nicht zu einer Ausgleichung gedrängt geſehen hätte. Die Geiſter, denen ein läßlicheres Denken Bedürfniß war, ergriffen den angenehmen Ausweg, die der Wiſſenſchaft entzogenen Gebiete durch das Gefühl wieder in Beſitz zu nehmen: begabtere und energiſchere unternahmen den Verſuch, in das tiefſte Geheimniß des Wiſſens einzudringen, die Schranke zwiſchen Sein und Denken aufzuheben und die ewigen Gegenſätze des Daſeins zu verſöhnen.

I.

Mit einer leichten, aber überraſchenden Wendung eröffnete Fichte dem Gedanken eine Welt von neuen Ausſichten.

Kant hatte den Geiſt in ſich abgeſchloſſen. Er hatte gezeigt, daß die unmittelbaren Thatſachen der Erfahrung nur Erſcheinungen des Bewußtſeins ſind, und daß unſere Kenntniß von den Dingen nur auf Folgerungen beruht, die wir an dieſe anknüpfen. Er hatte das Daſein einer Natur und eines Geiſterreichs zugegeben, aber jede Erforſchung ihres Weſens als unmöglich bezeichnet, weil unſer Wiſſen von ihnen völlig ſubjectiv iſt.

Mit voller Entſchloſſenheit zog Fichte die letzte Conſequenz dieſer Kritik, indem er das ganze Reich der Dinge außerhalb des Wiſſens als für die Wiſſenſchaft nicht vorhanden erklärte. Nach demſelben Geſetz der Reinhaltung der Thatſachen, wonach Kant die ſpeculativen Ideen von der Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen hatte, verwarf er den Begriff einer unabhängigen Natur ſowie die Vorſtellung eines körperloſen Geiſterreichs, wie Kant ſie gehegt zu haben ſcheint, als willkürliche Vorausſetzungen.

Dadurch vereinfachte ſich das Räthſel der Wiſſenſchaft zu der Aufgabe, die Welt des Wiſſens zu begreifen.

Mit Nachdruck hatte Kant die ſchöpferiſche Selbſtthätigkeit hervorgehoben, mit der wir der ſinnlichen ſowohl wie der ſittlichen Welt das Geſetz geben. Es lag nicht fern, dieſe Selbſtthätigkeit, wie ſie ſich im Denken und im Wollen offenbart, auch auf den erſten Reiz der Anſchauung und des Triebes auszudehnen und ſo den Geiſt ganz als ſeine eigene That zu beſtimmen.

Es kam nur darauf an, die einfache Urform des Bewußt-

ſeins zu finden, aus der ſich die mannigfachen Formen des geiſtigen Lebens, Anſchauung und Denken, Trieb und Wille entwickeln laſſen.

Als dieſe Urform des Bewußtſeins ſtellte nun Fichte den Satz der einfachen Selbſtanſchauung hin: Ich bin Ich. Es giebt ſchlechterdings nichts in unſerm Bewußtſein, ſagt er, dem nicht dieſer Satz zu Grunde läge, denn er iſt es eben, durch den das Bewußtſein gebildet wird.

Wenn es möglich iſt, fährt er fort, die ganze Fülle der Erſcheinungen, wie ſie das Leben des Geiſtes darbietet, aus dieſem einfachen Acte abzuleiten, ſo bildet die Philoſophie nicht bloß ein vollkommen geſchloſſenes Syſtem, ſondern ſie tritt auch als exacte Wiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne an die Spitze der Wiſſenſchaften; denn jener Satz der Ichheit beweiſt ſich ſelbſt, da Subject und Prädicat in ihm zuſammenfallen; oder richtiger, er iſt überhaupt nicht als eine hingeſtellte Wahrheit, ſondern als eine geiſtige That aufzufaſſen, die jeder vollziehen muß, um die Wiſſenſchaft für ſich hervorzubringen.

Die Ableitung Fichte's löſt das verſchlungene Getriebe des Geiſtes in die durchſichtigſte Klarheit auf.

Das Letzte und Innerſte des Ichs, ſein reines Weſen bezeichnet er als ein lauteres Was, das ſeiner vollkommenen Einfachheit wegen nicht weiter zergliedert, ſondern nur gehabt und gelebt werden kann.

Alles Andere geht aus der Form der Ichheit hervor, mit der dieſes einfache Was unauflöslich verbunden iſt.

Ich bin Ich; Ich ſetze mich ſelbſt: dieſe Form in ihrer Reinheit enthält nichts Anderes als die einfachſte identiſche Selbſtanſchauung, in der das Geſetzte von dem Setzenden, das Angeſchaute von dem Anſchauenden, das Gewußte von dem Wiſſenden, oder, ſtrenger gefaßt, das Geſetzte von dem Setzen, das Gewußte von dem Wiſſen nicht verſchieden iſt. Das Ich als Ich iſt nur, ſofern es ſich weiß; in ſeinem Wiſſen beſteht ſein Daſein: es iſt durch und durch ſeine eigene That.

Dieſes reine und urſprüngliche Ich aber liegt jenſeits aller

Erſcheinung. Solange das Angeſchaute mit dem Anſchauen, das Geſetzte mit dem Setzen zuſammenfällt, bleibt es eine einfache Einheit ohne alle Unterſcheidung.

Soll nun das Ich ſich ſelbſt erſcheinen, ſo wird es aus der Gleichheit mit ſich ſelbſt hervortreten und das Angeſchaute dem Anſchauenden gegenüberſetzen müſſen.

Wie iſt es möglich, daß ein Sein, welches ganz ſeine eigene That iſt, ſich ſelbſt erſcheint, daß ein unendliches Selbſterſchaffen ſichtbar wird?

Die Frage enthält offenbar eine doppelte Forderung.

Das Ich ſoll Erſcheinung werden, es ſoll ſich als thatſächlich vorhandene Wirklichkeit anſchauen.

Allein es ſoll ſich zugleich als ſeine eigene That darſtellen, ſich als die ſchlechthin ſchaffende Kraft erblicken.

Beide Forderungen ſind nur ſo zu vereinigen, daß es ſich einerſeits in einer Welt der Erſcheinung ein begrenztes und endliches Daſein giebt und ſich andererſeits in dieſer Endlichkeit als abſolute Macht der Erſcheinung offenbart, indem es dieſe nach Willkür beherrſcht und beſtimmt.

So legt ſich die durchſichtige Identität des Ichs für die Wirklichkeit in ein doppeltes Bewußtſein auseinander: auf der einen Seite findet es ſich als gegebenes Etwas von äußeren Geſetzen beherrſcht; auf der andern giebt es ſich ſelbſt das Geſetz und offenbart ſich in ſeiner Freiheit.

Das ſind die beiden großen Gebiete des Erkennens und des Handelns, deren Gegenſatz Kant ſo ſchlagend hervorgehoben hat. Sofern wir die vorhandene Welt in uns aufnehmen, fühlen wir das Geſetz der Nothwendigkeit über uns; erſt wenn wir die Welt und uns ſelbſt unſern Willen unterwerfen, empfinden wir die urſprüngliche Selbſtherrlichkeit eines Weſens, das ganz ſein eigener Schöpfer iſt.

Durch eine einfache Fortſetzung dieſer Auseinanderlegung ſcheidet ſich ſodann das Erkennen wieder in Anſchauung und Verſtand. Das Ich ſoll ſich als Erſcheinung erblicken: darin liegt einerſeits das thatſächliche Erſcheinen, andererſeits das Wiſſen dieſes Erſcheinens. Die Umſetzung des Geiſtes in ſinnliches Daſein iſt die Anſchauung; das Denken giebt den ſinn-

lichen Formen ihre Bedeutung. Das Anſchauen iſt ein unendliches flüſſiges Bilden, bei dem die hervorbringende Thätigkeit in ihre Schöpfung völlig verloren iſt; der Verſtand unterbricht dieſes ſtetige Schaffen, um die Bilder zu ſcheiden und das Vorüberfliehende feſtzuhalten.

Will man zu noch feineren Unterſcheidungen fortgehen, ſo kann man in der Anſchauung wieder das Angeſchaute von dem Anſchauenden, das ſchlechthin Gegebene und Unmittelbare, das wir als Sinneseindruck bezeichnen, von der allgemeinen Form abſondern, in die es aufgenommen werden muß, um zur wirklichen Vorſtellung zu werden. Da jenes völlig unwillkürlich hervortritt und ſich als Thatſache aufdrängt, ſo glauben wir es von außen zu empfangen und betrachten es als Abdruck einer fremden Wirklichkeit.

In gleicher Weiſe zerlegt ſich das Denken in die Einbildungskraft und den Verſtand im engern Sinne. Die eine trennt und verknüpft, beruft und entläßt die Bilder der Anſchauung; der andere begreift den empfangenen Inhalt, indem er ihn den in ihm liegenden allgemeinen Beſtimmungen unterwirft, in ſeiner geſetzmäßigen Nothwendigkeit und giebt erſt damit dem Stoffe der Erkenntniß die Form des Wiſſens.

Anſchauung und Verſtand ſind nur in der innigſten Wechſelbeziehung zu begreifen. Sie verſchmelzen in Einen Blick. Wir können keinen ſinnlichen Gegenſtand anſchauend auffaſſen, ohne ihn durch ein unbewußtes Denken von ſeinen Umgebungen abzuſondern und zur Einheit eines Begriffs abzuſchließen. Das Aufſuchen der Merkmale, das Verbinden der Begriffe zu Urtheilen und Schlüſſen ſind nur kunſtvollere Entwickelungen der lebendigen Syntheſe, die allem Erkennen zu Grunde liegt.

Indem nun beide Thätigkeiten zuſammenwirken, entſteht uns als Inhalt unſeres ſinnlichen Bewußtſeins der Inbegriff der äußern Erſcheinungen. Wir können uns ſelbſt nicht als Erſcheinung denken, ohne zugleich ein All der Erſcheinung vorauszuſetzen, das die Bedingungen unſeres Daſeins enthält. Dieſes All iſt nichts als ein Erzeugniß unſerer anſchauenden Thätigkeit, nur daß man jede Vorſtellung des Zufälligen und Willkürlichen dabei entfernen muß. Der einzelne Sinneseindruck iſt allerdings ein rein

Thatsächliches und kann nur Sache der Erfahrung sein; die großen Formen und Verhältnisse des Seins dagegen sind allgemeingültig und nothwendig, sofern sie das ewige Wesen unseres Geistes ausdrücken. Das Weltall ist die gesetzmäßige Entfaltung unserer Fantasie; die Gesetze der Natur sind die Gesetze unseres Verstandes. Wir müssen uns die ganze Natur als lebendig und thätig denken, weil wir sie durch lebendige Thätigkeit hervorbringen; und so können wir uns selbst, sofern wir uns als sinnliches Etwas anschauen, nur als organischen Leib, das heißt als sichtbar gewordene lebendige Bestimmbarkeit und Wirksamkeit erblicken.

In der schöpferischen Anschauung als solcher sind übrigens Ich und Welt noch völlig ungetrennt. Erst das Denken stellt uns der Natur gegenüber und macht die Anschauungen zu Dingen außer uns; es scheidet das Sehen und den Gegenstand des Sehens und überzeugt uns von der äußeren Wirklichkeit der Körper durch den Widerstand, den sie unserer Berührung entgegensetzen. Diese sichtbare und fühlbare Wirklichkeit der Erscheinungen leugnet die Philosophie durchaus nicht, sie bestätigt sie vielmehr, indem sie ihre Anerkennung als gesetzmäßige geistige Nothwendigkeit aufzeigt; was sie leugnet, ist nur die Wirklichkeit der Erscheinungen im höheren Sinne, — die Behauptung ihrer selbständigen Wahrheit und Bedeutung.

Die innere Nichtigkeit der Erscheinung zur Darstellung zu bringen und die schöpferische Thätigkeit, die sich in ihr verhüllt, zu offenbaren, ist nun die Bestimmung des Handelns. Wir heben die Schranken der Nothwendigkeit, in die uns das Naturgesetz zu bannen scheint, auf, indem wir nach freier Selbstentscheidung uns selbst und den Dingen das Gesetz geben.

Auch die Idee der Freiheit legt sich dem Wesen das Bewußtseins gemäß in zwei gegenüberstehende Formen auseinander. Soll das Ich sich als freischaffende Thätigkeit anschauen, so muß es sich einerseits als selbstthätiges Wesen vorfinden und andererseits diese Selbstthätigkeit in ihrer letzten Bedeutung erkennen und sie dadurch erst zu seinem wirklichen Besitz machen. Die als Gegenstand der Anschauung vorgefundene, mithin unmittelbar gegebene und unbewußte Freiheit reflectirt sich in die bewußte

und sich selbst begreifende, wie sich die Anschauung in das Denken reflectirt, das ihre Bedeutung ausspricht. Jene unbewußt wirkende Selbstthätigkeit des Geistes bezeichnen wir als Trieb und setzen sie dem Handeln nach der Idee entgegen. Schon in der Leidenschaft tritt ein Wollen hervor, doch fühlen wir uns in diesem Wollen noch bestimmt; im höchsten Sinne selbstbestimmend verhalten wir uns erst, wenn wir rein nach Vernunftideen handeln und alles Individuelle und Endliche der Allgemeingültigkeit des sittlichen Gesetzes zum Opfer bringen.

Entwickelt man auch hier die Begriffe noch strenger, so erscheint wieder in der Sphäre des Triebes auf der einen Seite das unmittelbar Gegebene und Thatsächliche, auf der andern die allgemeine Form. In seiner reinen Unmittelbarkeit erscheint der Trieb als ein einzelnes, bestimmtes, auf den einzelnen Genuß gehendes Verlangen. Mit diesem sinnlichen Triebe steht ein höherer im Gegensatz, der nicht auf etwas Einzelnes und Bestimmtes, sondern auf die Bethätigung der Unabhängigkeit und Herrschernatur des Ichs gerichtet ist und der in den mannigfachen Formen der Eitelkeit, des Ehrgeizes, des Stolzes, der Herrschsucht seinen Ausdruck findet. Es sind edlere und idealere Leidenschaften, die aus ihm hervorgehen, und er kann nur darum nicht als Offenbarung der Freiheit selbst gelten, weil auch er in der dunklen Tiefe des Bewußtseins entspringt und gleichfalls nur das einzelne persönliche Ich, nicht die Idee der Freiheit zum Gegenstande hat.

So stellt sich nun endlich auch das sittliche Vernunftideal zunächst als gegebene Bestimmtheit in den einzelnen idealen Zwecken dar, wie sie das Leben der Wissenschaft und der Kunst, der Gesellschaft und des Staats uns darbietet. Das letzte und höchste Ideal aber, von dem alle einzelnen Ideen nur der wechselnde Ausdruck sind, liegt in dem reinen Gesetze der Sittlichkeit ausgesprochen, wie Kant es aufgestellt hat. Im sittlichen Handeln allein gelangt das Innerste und Tiefste des Ichs zur Darstellung; in ihm allein erscheint der Geist im erhabensten Sinne als das, was er ist, — als seine eigene That.

Wie übrigens Anschauung und Denken nicht zu trennen sind, so verschmilzt auch der Gegensatz von Trieb und Vernunft

im lebendigen Die einfache Einheit des handelnden Lebens iſt der Wille. Dieſer hat die vollkommene Freiheit, ſich den Reizen der Erſcheinung und den Leidenſchaften der Endlichkeit oder dem Geſetz des Ideals und dem Willen des Göttlichen im Innern hinzugeben. Je reiner jedoch der Geiſt ſeinen Adel empfindet, je entſchiedener wird er es zurückweiſen, ſich zum Sklaven der Erſcheinung zu machen und in der Zerſtreuung ihres raſtloſen Wechſels ſich ſelbſt zu verlieren. Wem die Bedeutung des Ideals einmal aufgegangen iſt, für den hat das Vergängliche keinen Werth mehr. Schon der Menſch, den nur eine einzelne Idee, ein wiſſenſchaftlicher, künſtleriſcher, geſellſchaftlicher Gedanke ergriffen hat, findet den tiefſten Genuß darin, ihm ſein Daſein zum Opfer zu bringen. Wer aber den ſittlichen Willen ſchlechthin erkannt hat, der das allein Wirkliche und Weſenhafte in uns und im All iſt, für den ſind die Dinge nicht mehr vorhanden; er ruht mit ſeiner Liebe in dem, was unveränderlich und ewig iſt, und findet in der Hingabe an dieſes Eine die Seligkeit; er ſteht erhaben über Raum und Zeit, über Wechſel und Vielheit, über Glück und Schmerz, denn ſein Leben gehört nicht mehr ihm, ſondern nur noch dem göttlichen Gedanken.

Durch unſer Handeln überhaupt, und insbeſondere durch das ſittliche, bringen wir innerhalb der gegebenen Natur eine zweite hervor, die nicht wie jene als fertige und unergründliche Thatſache, ſondern als Schöpfung nach bewußten Zwecken daſteht. An die Stelle des Anſchauens einer vorhandenen tritt hier das Hinſchauen einer höheren Wirklichkeit: die Begriffe des Erkennens erſcheinen nur als Abbilder der Dinge, die Ideale des Willens dagegen als Urbilder, die der Geiſt frei aus der Tiefe ſeines Weſens erzeugt. Indem dieſe geiſtige Schöpfung die ſinnliche ihren Beſtimmungen unterwirft, und ihr nur die Bedeutung des Stoffes übrig läßt, offenbart ſich die Erſcheinung als ein weſenloſer Schein und die Freiheit als der Grundſtoff des Alls.

Ein einziges einfaches Geſetz iſt es, wodurch ſich der Satz der Ichheit in den ganzen Reichthum der Formen unſeres Geiſtes entfaltet. Die Bedingung alles wirklichen Bewußtſeins iſt das Auseinandertreten der Identität in den Gegenſatz. Daſſelbe Geſetz der Reflexion, wonach ſich das Ich in ein ſinnliches und ein

überſinnliches ſcheidet, zerlegt das Erkennen in Anſchauung und Denken, die Freiheit in Trieb und Sittlichkeit und jede dieſer Geſtaltungen wieder in ihre beſonderen Gegenſätze. Durchweg aber iſt die Auseinanderlegung nur Bedingung der Ineinsſetzung; die Form der Syntheſe iſt die Grundform für alles geiſtige Leben.

So iſt nun das Ich in ſeiner Ganzheit die lebendige Wechſelbeziehung zwiſchen Erkenntniß und Thätigkeit. Die ſinnliche und die überſinnliche Welt bedingen ſich gegenſeitig; ohne die eine würde die andere niemals ſichtbar werden. Nur durch die Aufhebung der Nothwendigkeit offenbart ſich die unendliche Freiheit des Geiſtes.

Damit iſt der letzte Sinn unſeres Daſeins klar genug ausgeſprochen. Das Handeln, und zwar das ſittliche Handeln, iſt unſere Beſtimmung. Durch immer vollere Verklärung der Sinnenwelt, durch immer reinere Darſtellung des Ideals ſollen wir die Allmacht des Göttlichen in uns bethätigen. Unſerem Wirken iſt keine Schranke geſetzt; unſer Daſein iſt unzerſtörbar, da es die Wurzel ſeines Lebens in ſich ſelbſt trägt, und das Ziel unſeres Strebens kann nur die vollſtändige Aufhebung des Gegenſatzes des freien Schaffens, das heißt die volle Vernichtung der Sinnenwelt ſein. Die Erreichung dieſes Zieles iſt freilich unmöglich, ſo lange ein Ich da iſt; denn da die Erſcheinung eine nothwendige Bedingung des Bewußtſeins ausmacht, ſo würde ihre Vernichtung zugleich die Vernichtung des Geiſtes bezeichnen. Die Bedingung des Lebens bleibt alſo der Kampf, auch wenn wir von Siegen zu Siegen ſchreiten; der letzte Abſchluß liegt im Unendlichen.

Der Philoſophie allein gehört die volle Aufhebung des Gegenſatzes, ſofern ſie das ganze Gewebe des Bewußtſeins in die bloße Form der Sichtbarkeit unſerer reinen Perſönlichkeit auflöſt und uns an der Stelle der Dinge nur ein flüſſiges Schaffen und Bilden offenbart, das durchſichtig bis in alle Tiefen, ja die Selbſtverſtändlichkeit ſelbſt iſt. In den einfachen Satz der Ichheit zuſammenfließend geht die Erſcheinung in ihren Urſprung zurück; und das Ich, das die ganze Geburt der Dinge als ſeine eigene freie That erkennt, gewinnt jene Gleichheit mit ſich ſelbſt wieder, die mit dem erſten Beginn ſeines Daſeins in den Zwieſpalt zerfallen war.

Man kann nicht umhin, die Energie des Gedankens zu bewundern, die in diesen Auffassungen hervortritt. Um die Schranken des Geistes zu durchbrechen und der Wissenschaft die Freiheit zu geben, leugnet Fichte die Dinge. Er hat selbst seine Philosophie als die grösste aller Revolutionen bezeichnet, die das menschliche Bewußtsein erfahren habe und je erfahren werde. Seit dem Anfange des menschlichen Denkens war das Wissen als der Abglanz des Seins betrachtet worden; er macht dagegen das Sein zum Abglanz des Wissens und verfolgt es mit wahrhaft leidenschaftlichem Hasse bis in seine letzten und fernsten Schlupfwinkel, um es völlig zu vernichten und in flüssigen Geist zu verwandeln.

Das Ich ist bei Fichte das All; es erschafft sich die Welt, in der es sich vorfindet; und es erschafft sie nur, um seine Freiheit zu offenbaren. So hat diese keine Macht über sich, als die sittliche Idee, die nie unbedingter verkündigt worden ist: ein Wesen, das ganz seine eigene That ist, kann sich nicht auf Schicksal und Unmöglichkeit berufen, um seine Schwächen zu entschuldigen; ihm bleib nur die Wahl zwischen Ja und Nein. Das Gesetz des Ideals, das auch bei Kant nur als hohe Forderung dasteht, ist hier das Wahrste und Wesenhafteste in den Dingen, und im sittlichen Handeln enthüllt sich das innerste Geheimniß des Seins.

Dennoch reicht diese Philosophie, wie erhaben sie auch das Wesen und die Bestimmung des Geistes auffaßt, nicht aus, um ihn ganz zu befriedigen.

Sie giebt ihm die Unabhängigkeit, aber sie giebt ihm nicht die letzte innere Versöhnung.

Zunächst hat die Unbedingtheit des Wissens nur eine subjective Bedeutung. Fichte geht davon aus, daß alle uns bekannten Erscheinungen Erscheinungen des Bewußtseins sind; er leitet den Kreis dieser Erscheinungen aus einer Urerscheinung ab und erklärt jede Annahme eines Seins außer dem Wissen für überflüssig. Damit ist indeß die Unmöglichkeit einer solchen Annahme keineswegs ausgesprochen. Auch wenn jener Kreis für uns das Reich der Dinge ist und wir nicht über ihn hinauskönnen, so ist doch

die Frage, ob er an ſich den Inbegriff des Seins ausmacht, ob nicht außerhalb ſeiner noch ein völlig anderes Weltall liegt, für das uns nur die Sinne fehlen, damit durchaus nicht erledigt. Auch wenn man zugiebt, daß Alles im Ich aus dem Weſen des Ichs erklärt werden kann, ſo wird doch das Ich ſelbſt nicht als nothwendiges und einziges Sein erwieſen. Die Wiſſenſchaft begreift alſo nur das All, ſofern es für uns vorhanden iſt und mit uns in Berührung ſteht; und wenn ſich durch dieſes Für-Uns das Fremdartige und Abſtoßende der Fichte'ſche Anſchauung mildert, ſo liegt darin andererſeits, daß das Ich auch durch die reinſte Erkenntniß ſeines Weſens ſeiner Beſchränktheit und Endlichkeit nicht völlig enthoben wird.

Allein ſelbſt innerhalb ſeiner Welt erſcheint es nicht wahrhaft unbedingt. Die gegenüberſtehenden Formen des Bewußtſeins, wie Kant ſie auseinandergelegt, werden zwar als nothwendig abgeleitet und in ihrer Wechſelwirkung begriffen, aber darum der Gegenſatz des Sinnlichen und Ueberſinnlichen nicht aufgehoben. Das Weſen des Ichs iſt freilich die Einheit; allein ſobald es in die Erſcheinung tritt, wird es von den Mächten des Zwieſpalts ergriffen, und es macht, wie ſchon Hegel bemerkt hat, wenig Unterſchied, ob wir ihnen vermöge eines äußeren Geſetzes der Dinge oder vermöge eines innern Geſetzes unſerer Natur unterworfen ſind. Genug, daß die ewigen Bedingungen unſeres Daſeins die Entfaltung unſerer höheren Kräfte an das Vorhandenſein einer Sinnenwelt knüpfen, die wir immerfort zu vernichten ſuchen müſſen, ohne ſie jemals vernichten zu können. So iſt das Leben ein unendlicher Schmerz; ſo lange es ein Bewußtſein giebt, bleibt der Widerſpruch zwiſchen einem unwirklichen Ideal und einer ungöttlichen Wirklichkeit ungelöſt.

Gerade für den Geiſt, dem das Tiefſte des Wiſſens aufgegangen iſt, liegt die düſtere Betrachtung nahe, ob nicht unſer ganzes Daſein ein nichtiges Spiel, ein zweckloſer Kampf mit unſerem eigenen Weſen, ein unfruchtbares Verzehren der Kräfte in einer ſelbſtgeſchaffenen Traumwelt iſt, in der uns ein tragiſches Verhängniß mit unauflöslichen Banden gefeſſelt hält.

II.

Den entgegengesetzten Weg, um das Räthsel des Wissens zu lösen, schlug Schelling ein.

Das Denken, das vom Ich ausgeht, sagt er, kann nur ein endliches sein; denn jedem ausschließlichen und durch zufällige Voraussetzungen bedingten Standpunkte läßt sich mit gleichem Rechte ein anderer gegenübersetzen. Um mit dem Anspruche der Unbedingtheit aufzutreten, muß sich die Wissenschaft zur Anschauung der Wahrheit als solcher erheben; vermag sie diese nicht schlechthin und ohne alle Beschränkung darzustellen, so hat ihr Name überhaupt keine Bedeutung mehr.

Die Philosophie wird also niemals darauf verzichten dürfen, die Erkenntniß des Seins als ihre Bestimmung zu betrachten. Ihr erster und höchster Gegenstand wird immer das Absolute bleiben, — das Sein, das durch sich selbst ist und aus dem alles Andere hervorgeht.

Nur freilich wäre es ein für allemal unmöglich, zu diesem Urquell alles Seins emporzusteigen, wenn Sein und Wissen als zwei abgeschlossene und unvereinbare Begriffe gegenüberständen.

Allein diese Trennung gehört nur dem irdischen Verstande, der ein unwahres sinnliches Erkennen einer unwahren sinnlichen Wirklichkeit entgegensetzt.

Um die Schranken der Endlichkeit zu durchbrechen, müssen wir das höchste Sein als die höchste Vernunft zu begreifen wagen. Wir müssen das Absolute selbst als Wissen und Geist erkennen, um uns lebendig mit dem Göttlichen zusammenzuschließen.

Dieſe Erkenntniß, daß das höchſte Sein an ſich ſelbſt und ohne Vermittlung zugleich das höchſte Denken iſt, läßt ſich ſtrenggenommen nicht beweiſen, da ſie eben den Ausgangspunkt alles Wiſſens bildet und aus keinem höheren Grunde zu entwickeln iſt. Die erſte und einfachſte Wahrheit läßt ſich nur durch unmittelbare Vernunftanſchauung auffaſſen; wer dieſe Anſchauung nicht hervorbringen kann, dem iſt ſie nicht mitzutheilen, und es bleibt ihm nichts Anderes übrig, als der Wiſſenſchaft ein für allemal zu entſagen.

Die ganze Aufgabe der Philoſophie kann nur darin beſtehen, dieſe Anſchauung des Göttlichen, die uns als das Innerſte unſeres Weſens eingeboren iſt, klar zu entfalten.

Das höchſte Sein iſt zunächſt die reinſte Identität. Als das Erſte und Vorausſetzungsloſe ſteht es nothwendig über allen denkbaren Gegenſätzen und ſomit über allen denkbaren Beſtimmungen.

Gleich ewig mit dieſem reinen göttlichen Weſen aber iſt deſſen eingeborene Form, — die Form des Wiſſens, vermöge deren ſich die geheimnißvolle Tiefe in vollendeter Klarheit aufſchließt. Indem das unausſprechlich Einfache ſich ſelbſt gegenſtändlich wird, offenbart es die unendliche Fülle, die es in ſich ſchließt; die Einheit entfaltet ſich zur Allheit, und Beides iſt in der göttlichen Selbſtanſchauung nicht nur lebendig verknüpft, ſondern eins und daſſelbe.

Das Beſondere, ſofern es Darſtellung des Abſoluten und dadurch zur Einheit mit dem Allgemeinen erhoben iſt, nennen wir Idee. Die ewige That des Wiſſens gebiert als Abſpiegelung der höchſten Einheit die Welt der Ideen. Jede Idee iſt das Abſolute ſelbſt, nur unter der beſtimmten Form angeſchaut, und folglich unbedingt wie das Ganze; ſie geht als ein eigenes All aus der Einheit hervor, und vermöge ihrer Unbedingtheit bildet ſie wieder ihre Weſenheit in das Beſondere und entfaltet ſich zu einem Reiche von Ideen, die abermals fortſchaffen und neue ſchaffende Ideen hervorgehen laſſen. Sämmtliche Ideen aber ſind im Abſoluten als Eine Idee; das Leben der Ideen in

ſich und ihr Leben in der Einheit ſind daſſelbe; und gerade durch dieſes Ruhen in der Einheit iſt jede in ſich unbedingt, während ſie die Abſonderung von der Einheit, zu der ſie durch ihre vollkommene Selbſtändigkeit allerdings befähigt iſt, dem abhängigen und nichtigen Daſein der Erſcheinung preisgiebt.

Mit dem Gegenſatze von Einheit und Allheit ſind aber zugleich alle andern Gegenſätze des Verſtandes im Abſoluten aufgehoben. Identität und Nichtidentität, Allgemeines und Beſonderes, Unendliches und Endliches, Weſen und Form, Begriff und Wirklichkeit, Idealität und Realität ruhen im Göttlichen in vollendeter Einheit. Nur für die Erſcheinung fallen ſie auseinander und treten in Widerſpruch; an ſich ſteht jedes mit dem andern in der innigſten Durchdringung und iſt nur ſo in ſeiner Wahrheit und Vollkommenheit zu begreifen.

Als Idee der Ideen, als lebendige Vereinigung aller Formen des Gedankens erſcheint das Abſolute erſt in ſeiner poſitiven Bedeutung, während die Beſtimmung der Identität ſeinen Begriff nur negativ ausdrückt.

Dieſes göttliche Sein nun kann nicht anders in die Erſcheinung treten, als indem es ſeine Einheit auseinanderlegt. Was im Abſoluten als ein einziger Act da iſt, kann nur als ein doppelter Act zur Anſchauung kommen. Die ewige Ineinsbildung des Unendlichen und des Endlichen, des Weſens und der Form muß ſich einerſeits als Verwandlung des Weſens in die Form, andererſeits als Verwandlung der Form in das Weſen darſtellen, wenn ſie nicht einſeitig bloß im Unendlichen oder bloß im Endlichen erblickt werden ſoll.

So ergeben ſich zwei große Offenbarungen des Abſoluten. Die Einbildung des Unendlichen in das Endliche, des Weſens in die Form iſt die Natur. Die Zurückbildung des Endlichen in das Unendliche, der Form in das Weſen iſt der Geiſt. Beide ſprechen, die eine im Realen, die andere im Idealen, dieſelbe göttliche Einheit aus.

Da ſonach jedes der beiden das ganze Abſolute, nur in beſonderer Erſcheinung, ausdrückt, ſo iſt jedes wieder unbedingt in ſich und wird folglich die Einheit des Unendlichen und Endlichen auch innerhalb ſeiner Sphäre zur Darſtellung bringen.

Nur beziehungsweise trägt die Natur den Charakter des Endlichen, der Geist den Charakter der Unendlichkeit; für sich betrachtet ist jedes von ihnen ein vollkommenes All und enthält die großen Gegensätze im vollendeten Gleichgewicht: mithin wird sowohl innerhalb der Natur als innerhalb des Geistes abermals sowohl die Einbildung des Unendlichen ins Endliche als die Zurückbildung des Endlichen ins Unendliche hervortreten und beide Formen werden in die relative Einheit zurückgehen, die in der Erscheinung freilich nur als Drittes zur Wirklichkeit werden kann.

Und da nun jede dieser einzelnen Formen nach ihrer Art wieder das ganze Absolute ausdrückt, so gilt für sie dasselbe wie für die beiden allgemeinen Einheiten: in jeder wiederholt sich die dreifache Ineinsbildung der Gegensätze, und dieser Rhythmus, nach dem sich das Einfache in die Mannigfaltigkeit entwickelt, geht ins Unendliche.

Im Gebiete der Natur vollzieht sich zunächst die Auflösung des Wesens in die Form im Reiche der Schwere — dem Reiche der seelenlosen Massen, in die das stoffgewordene Absolute auseinanderfällt.

Die vollkommenste Versenkung des Ewigen in die Endlichkeit erscheint im Begriff des Raums. Die Einheit zerfließt, in dem sie sich ganz an die Aeußerlichkeit hingiebt, in die leere Unermeßlichkeit.

Die Wiederaufhebung dieser Verendlichung tritt im Begriffe der Zeit hervor. Sie ist die unendliche Verneinung der Ruhe des Seins, die unendliche Forderung des Werdens und der Veränderung im Gegensatze des gleichgültigen Bestehens.

Indem sich Raum und Zeit vereinigen, entsteht durch Bewegung von Punkten, Linien und Flächen die Welt der Körperlichkeit, in deren Einheiten, den Gestirnen, die Verhältnisse der Ideenwelt sich abspiegeln. Das geheimnißvolle Band, wodurch die ins Unermeßne verstreute Fülle dieser Massen zusammengehalten wird, ist die Schwere, das Abbild der höchsten Einheit, wodurch die Ideen im Absoluten verbunden sind. Sofern sie das ganze sichtbare All in einen einzigen Punkt versenkt, ist sie die Aufhebung des Raumes im Raume, die Offenbarung des inneren

Nichts der Materie in ihrer anſcheinenden Selbſtändigkeit. Vermöge der Schwerkraft hat jedes körperliche Weſen an dem anderen in dem Maße, wie dieſes näher oder entfernter das Ganze ausdrückt, ſeinen Mittelpunkt und ſtrebt ſich mit ihm in Einheit zu ſetzen, um die Unwahrheit der Abſonderung von der Identität wieder aufzuheben. Je vollkommener mithin in dem einzelnen Dinge das Unendliche mit dem Endlichen verbunden iſt, je mehr tritt bei ihm die Abhängigkeit von den andern zurück: für die Weltkörper werden die Geſetze des Falls zu Geſetzen der freien Bewegung. Wie die Ideen zugleich in ſich und in der Einheit des Abſoluten ſind, ſo iſt jedes Geſtirn durch ſeine Centrifugalkraft in ſich, während es durch die Centripetalkraft mit dem Ganzen verbunden iſt.

Durch die Schwere wird indeß die Allheit nur äußerlich zur Einheit verbunden: die ſtarre Maſſe bleibt innerlich gleichgültig gegen die beherrſchende Gewalt. Die lebendige Zurückbildung der Form in das Weſen, der Vielheit in die Einheit geſchieht erſt durch eine höhere Macht, das Licht, das als das thätige und ideale Princip der Natur dem nächtigen Princip der Schwere gegenüberſteht. An den großen Centralkörpern, wo das Beſondere im Allgemeinen aufgehoben wird, bricht es hervor und unterwirft ſich die Materie bis ins Innerſte durch den dynamiſchen Proceß, den es in ihr entzündet. Die Einheit offenbart ihre Herrſchaft, indem ſie zunächſt das Einzelne zu ihrem Ausdruck macht und ihm dadurch eine unendliche Bedeutung giebt, indem ſie ſodann die entgegengeſetzten Einſeitigkeiten der Körper gegeneinander aufhebt, indem ſie endlich durch die unendliche Verwandlung und Aufhebung der Stoffe die unendliche Nichtigkeit der Erſcheinung enthüllt.

Die Darſtellung des Ganzen im Einzelnen iſt der Magnetismus, der nur als durchgehende Eigenſchaft der Dinge zu begreifen iſt. Die gleichgültige Einheit des Körpers mit ſich ſelbſt wird durch das Hervortreten zweier entgegengeſetzter Pole zur lebendigen Spannung und Selbſtbeziehung, wodurch er ſich als ein eigenes All in ſich abſchließt. Der eine Pol ſtellt das Uebergewicht des Allgemeinen, der andere das Uebergewicht das Beſonderen dar; und die Einheit, in der die ewigen Gegenſätze

vereint und ausgeglichen sind, erscheint als Abdruck des Absoluten selbst.

Die Darstellung des Einzelnen in seinem Streben zum Ganzen ist die Electricität. Je bestimmter sich zwei Körper gleich den entgegengesetzten Polen eines Magneten verhalten, je stärker tritt in ihnen der Trieb hervor, diese Spannung aufzuheben und die Indifferenz der Gegensätze herzustellen. Wenn der Magnetismus die allgemeine Form des Insichselbstseins der Dinge ist, so ist die Electricität der allgemeine Ausdruck der Unselbständigkeit des Besonderen, die gewaltsame Forderung des Aufgehens in der allgemeinen Einheit.

In ihrer lebendigen Wechselwirkung erscheinen dann die magnetischen und electrischen Kräfte im chemischen Proceß. Indem einerseits die Gegensätze fortwährend zur Einheit streben, andererseits die indifferenten Körper fortwährend in die Gegensätze zerlegt werden, — ein Doppelvorgang, der sich in seiner Reinheit im Galvanismus darstellt, — entsteht jenes rastlose Spiel von Verwandlungen, wodurch das Sein der Masse vollständig aufgehoben und in ein flüssiges Werden umgesetzt wird. Die vier großen Urstoffe, in die sich wahrscheinlich alle sogenannten Grundstoffe auflösen werden, sind die ewigen Erscheinungsformen der Materie nach den dynamischen Gegensätzen: Kohlenstoff und Stickstoff — wahrscheinlich die Elemente aller Metalle — repräsentiren die beiden Magnetismen, Sauerstoff und Wasserstoff — die Elemente des Wassers — die beiden Electricitäten; in jenen findet die starre Selbstheit, in diesen die Hingebung an die Einheit ihren Ausdruck. Da nun diese Grundstoffe gleich ursprünglich und ewig sind, so geht das Wechselspiel ihrer Verbindung und Trennung, der Auflösung und Wiederherstellung der Körper ins Unendliche.

Wenn in der Welt der Schwere das Unendliche ganz in die Endlichkeit versenkt, in der Welt der dynamischen Thätigkeiten das Endliche ganz dem Unendlichen untergeordnet erscheint, so tritt endlich in der höchsten Geburt der Natur, im Organismus, die vollendete Einheit des Unendlichen und Endlichen, mithin die göttliche Identität hervor, die das innerste Wesen der Dinge ausmacht. Im Lebendigen gehen Wesen und Form in-

einander auf; Materie und Licht ſtehen hier nicht mehr im Gegenſatz, ſondern die Materie iſt ganz Licht geworden und das Licht ganz Materie; die zur Geſtalt verklärte Maſſe erſcheint als Leib, das mit der einzelnen Form vermählte Licht als Seele. So iſt die Endlichkeit im Endlichen aufgehoben; durch ſeine Beſeelung iſt der Organismus unendlich in ſich ſelbſt.

Dieſe innere Unendlichkeit des Organismus offenbart ſich zunächſt in einfacher Selbſtbeziehung als Trieb der Erhaltung und Fortpflanzung, — als Bildungstrieb. Seine beſondere Darſtellung iſt die Pflanze.

Sie offenbart ſich ſodann in Beziehung zur Außenwelt als Trieb der Aneignung und Zerſtörung, als freie Bewegung und Thätigkeit, — als Begierde. Deren beſondere Darſtellung iſt das Thier.

Sie offenbart ſich endlich als innere Darſtellung des Ganzen im Einzelnen, als Aufnahme des geſammten berührenden Alls in die Selbſtbeziehung des Lebens, — als Senſibilität. Dieſe erſcheint in ihrer Vollendung im Menſchen, wo die ſinnlichen Triebe zurücktreten und das Einzelweſen, indem es ſich zugleich als Inbegriff der Dinge fühlt, zum Ich wird.

Auf geiſtigem Gebiete ſtellt ſich die Einbildung des Weſens in die Form im Erkennen dar. In dem Wiſſen, ſofern es auf Erfahrung und Beobachtung gegründet iſt, erſcheint die Freiheit der Nothwendigkeit unterworfen; die ideelle Welt dieſer Sphäre iſt nur eine Darſtellung der ſinnlichen und ihrer thatſächlichen Geſetze.

Das Erkennen hat wieder ſeine endliche Seite an der Anſchauung, die ſich in die vorüberfliehende Erſcheinung verſenkt.

Seine unendliche bildet das Denken, das die ſinnlichen Formen in ewige Begriffe verwandelt.

Im lebendigen Erkennen aber iſt Beides untrennbar verbunden. Die wirkliche Erkenntniß entſteht nur durch die Beziehung des endlichen Denkens auf das unendliche. Da alles Bewußtſein auf der Ineinsſetzung eines einzelnen ſinnlichen Daſeins mit dem allgemeinen Begriff der Dinge beruht, ſo iſt die Ineinsſetzung von Anſchauung und Denken nur die Offenbarung der Identität des Ichs, aus der ſie hervorgehen.

Die Zurückbildung der Form in das Weſen vollzieht ſich in der Sphäre des Handelns, wo die Freiheit die Schranken der Nothwendigkeit aufhebt und die ideale Welt in ihrer vollſtändigen Urſprünglichkeit hervortritt.

In der Willkür des Triebes, in dem Streben nach Genuß und Glück erſcheint die Freiheit in die Endlichkeit verſunken.

Der ſinnlichen Willkür ſtellt der allgemeine Begriff das Geſetz der Pflicht gegenüber und fordert die Behauptung der Würde der freien Perſönlichkeit.

Die vollendete Sittlichkeit aber iſt erſt die, für welche Glück und Tugend in Eins zuſammenfallen. Unſere Natur wirkt nur da in voller Freiheit, wo ſie in ihrer urſprünglichen Einheit wirkt und die reine Geſetzmäßigkeit des göttlichen Handels zur Darſtellung bringt. Der Menſch iſt erſt dann wahrhaft ſittlich, wenn er in der Sittlichkeit zugleich die Seligkeit findet, ſowie andererſeits unglücklich zu ſein oder ſich unglücklich zu fühlen die Unſittlichkeit ſelbſt iſt.

Es giebt endlich noch eine höchſte Sphäre des Geiſtes, in der ſich die Gegenſätze des erkennenden und des handelnden Lebens völlig verſöhnen. Das iſt die Sphäre der Kunſt. Das Ideal und die ſinnliche Wirklichkeit des Daſeins erſcheinen in ihr als eins: das Natürliche zum Ideal verklärt, das Ideal in gegenwärtiger Verwirklichung; und da dieſe göttlichen Anſchauungen ganz als unabhängige Schöpfungen und doch auf unwillkürliche Weiſe hervorgebracht werden, ſo ſind hier Freiheit und Nothwendigkeit vollſtändig ineinander aufgelöſt.

Auch die Kunſt hat eine Seite der Endlichkeit, zu welcher Alles gehört, was durch Bildung und Uebung erworben werden kann, — die Sicherheit der Form, der Geſchmack der Behandlung, die Leichtigkeit und Anmuth der Darſtellung.

Die Seite des Unendlichen dagegen iſt die innere Poeſie, die hohe ſchaffende Begeiſterung, die wir als ein Urſprüngliches und Unberechenbares anſtaunen.

Beim vollendeten Künſtler indeſſen ſind Begeiſterung und Geſchmack aufs engſte verbunden. Still und nothwendig, wie die Natur, entfaltet das wahre Genie die ungeborene Schönheit, die eins mit

der Wahrheit ist; denn es zeigt uns die Dinge, wie sie ihrem ewigen Wesen nach im Reiche der Ideen ihre Stätte haben.

So bringen die drei großen Formen der Natur, die Schwere, das Licht und der Organismus, und die drei großen Formen des Geistes, das Erkennen, das Handeln und die Kunst, im reinsten Ebenmaß dasselbe einfache Wesen zur Erscheinung. In der Welt der Materie und in der Welt des Erkennens findet die Einbildung des Unendlichen in die Endlichkeit, in der Welt des Lichts und der Welt des Ideals die Einbildung des Endlichen ins Unendliche ihren Ausdruck; und in Organismus und Kunst kommt die vollendete Einheit der Gegensätze zur Darstellung, wie sie als Doppelausdruck der absoluten Identität der Natur und dem Geiste zu Grunde liegt.

Für diese absolute Identität als solche giebt es in der erscheinenden Welt nur Ein reines Gegenbild, — die Vernunft, der das Wissen des Göttlichen angehört. Zwischen den relativen Einheiten des Organismus und der Kunst steht als letzte und abschließende Einheit die Philosophie. Man kann die philosophische Thätigkeit als die Blüthe der künstlerischen bezeichnen; sie beruht auf derselben schöpferischen Wirksamkeit der Einbildungskraft, die das Allgemeine im Besondern darstellt und umgekehrt; nur daß der Künstler bei der einzelnen Schönheit stehen bleibt und die Idee immer nur in bestimmter Erscheinung offenbart, während der Philosoph das Wahre und Göttliche überhaupt entfaltet und durch die Darstellung der Ideen in ihrer reinen Wahrheit zu der exoterischen Offenbarung die esoterische fügt. Wenn alle Kunstthätigkeit eine angeborene höhere Begabung voraussetzt, so erscheint im Philosophen der Genius in seiner vollen Unbedingtheit; und da nun jene Begabung auf dem Maße der Vollendung beruht, womit die Organisation die ganze Natur in sich zusammenfaßt, so ist die schaffende philosophische Vernunft die letzte Blüthe des Organismus wie der Kunst, die letzte Blüthe der Natur wie des Geistes.

Nach der Darstellung der Formen, unter denen das Absolute allein zur Erscheinung gelangen kann, bleibt noch Eine große Frage zu beantworten: die Frage, warum überhaupt Erscheinung da ist. Im Wesen des Absoluten liegt keine Bedürftigkeit, wo-

durch ein Heraustreten in die Wirklichkeit veranlaßt würde. Das Göttliche ruht in sich beschlossen in ewiger Vollkommenheit. In seiner Selbstanschauung entfaltet sich die ganze Fülle des Seins, nur unter der Form der Ideen, und deren schöpferische Triebkraft bringt ins Unendliche nur neue Ideen hervor, nicht sichtbare und zeitliche Gebilde.

In der That ist das Dasein der Erscheinung nur aus der Erfahrung zu begreifen. Alle Bemühungen, zwischen der Ideenwelt und der sichtbaren einen Uebergang aufzufinden, sind vergeblich gewesen. Die Philosophie kann nicht das Sein, sondern nur das Nichtsein der Dinge beweisen. Das wahrhafte und wirkliche Leben der Idee ist nur das im Absoluten; ihr Leben in der Erscheinung dagegen ist ein bloßes Scheinbild des Höheren, dessen innere Nichtigkeit sich in dem Wechselspiel des Entstehens und Vergehens aller Formen ausdrückt. Indem sie die Einheit verlassen, verlieren sie ihre Selbständigkeit und fallen der Endlichkeit anheim; in dem Außereinander und Nacheinander kann von der Vollkommenheit des Ewigen immer nur ein Theil zur Darstellung kommen, und das Dasein jeder einzelnen ist durch sämmtliche Beziehungen des Alls bedingt. Das Hinabsinken zu diesem unwahren und abhängigen Sein läßt sich nicht als göttliche Nothwendigkeit, sondern nur als ein Sprung, ein Abbrechen, ein Abfall vom Unbedingten erklären.

Die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Abfalls liegt in der Unabhängigkeit und Unbedingtheit der Ideen, von denen jede als ein freies All im Absoluten ruht. Sie wären nicht wahrhaft unabhängig und unbedingt, wenn sie sich nicht in ihrer Selbstheit ergreifen könnten, um für sich dazusein und ein Leben außerhalb der Einheit zu führen. Die Wirklichkeit des Abfalls dagegen bleibt schlechterdings eine freie That, die für das Absolute etwas völlig Zufälliges ist: in Ansehung des Ewigen ist die Erscheinung überhaupt nicht vorhanden.

Hieraus ergiebt sich erst die tiefste Bedeutung des Verhältnisses von Natur und Geist. Die Natur ist die Darstellung der Geburt der Ideen in die Endlichkeit; das Geisterreich ist die Darstellung ihres Zurückstrebens zum Ewigen. Die Natur endet mit dem vollendeten Fürsichselbstsein des Gegenbildes, — dem Ich.

Auf dieſem Punkte der äußerſten Entfernung und Entfremdung von der Einheit beginnt aber auch die Rückkehr, ſofern im Geiſte die Idee des Abſoluten ſelbſt in das Daſein eintritt.

Freilich eröffnet ſich damit zugleich die Möglichkeit eines neuen und verhängnißvolleren Abfalls. In ſeiner Freiheit empfängt der Geiſt die Macht, ſich entweder mit dem Göttlichen zu vereinigen oder aber ſich ganz von der Einheit zu trennen und in die Endlichkeit und Zeitlichkeit zu verſenken. In der Geſchichte hat dieſer centrifugale Trieb das Naturleben und die Naturreligionen des Alterthums hervorgebracht; doch auf dem Punkte der höchſten Entfernung, wie er durch die Vergötterung der römiſchen Cäſaren bezeichnet wird, begann auch hier die entſcheidende Umkehr: was die Vernunft im All, iſt Chriſtus in der Geſchichte.

Die letzte Endabſicht der Dinge kann nur die Aufhebung des urſprünglichen Abfalls, das Zurückgehen des Geiſtes in die Einheit und die Auflöſung der Sinnenwelt ſein. Der Untergang der Erſcheinung wird die Rückkehr der Ideen zu ihrem Urſprunge bezeichnen, mit dem ſie nun unauflöslich vereinigt bleiben werden.

Inſofern dieſe Vereinigung ganz ihre eigene That iſt, erſcheint der Abfall in ſeinen Folgen allerdings als höhere Verherrlichung des Göttlichen. Die Ideen ſind in die Beſonderheit eingegangen, um als wirklich frei in der Einheit zu ſein. Erſt nach der Entfaltung ihrer Selbſtändigkeit ſind ſie im höchſten Sinne zugleich ganz in ſich und ganz im Abſoluten.

Die Idee der Wiſſenſchaft bei Schelling iſt weſentlich höher als die Fichteſche. Erſt bei ihm entfaltet ſich das Denken in ſchrankenloſer Freiheit, da es die Wahrheit ſchlechthin und ohne alle Beſchränkung als ſeinen Beſitz begreift. Man glaubt in einem leichteren und reineren Aether zu athmen, indem man von der Anſchauung des Göttlichen aus das Geheimniß der Dinge enthüllt und in Geiſt und Natur die gleich vollendeten Darſtellungen der höchſten Einheit erblickt; und es liegt ein eigenthümlicher Reiz in der künſtleriſchen Sicherheit dieſer Dialektik, die in geiſtreichem Uebermuthe mit allen Formen des Daſeins ſpielt

und Unendliches und Endliches zu immer neuen Gestaltungen ineinander bildet.

Bei Schelling wird gleichsam das All zum Ich, und darin liegt die Einheit der Vernunft mit dem Wesen der Dinge. Das Sein in seiner Wahrheit ist in dem ewigen Acte der Selbstanschauung beschlossen, in dem sich die einfache Identität zur Welt der Ideen entfaltet und diese Welt wieder in die Einheit zurücknimmt. Das Reich der Erscheinung ist nur ein Bild dieser göttlichen Selbstanschauung, in der alle denkbaren Gegensätze versöhnt und aufgehoben sind.

Allein der erste glänzende Eindruck dieser Philosophie geht bald in ein unabweisbares Gefühl von Leerheit über.

Jenes Allich, wie Schelling es auffaßt, schwebt gleichsam in der Luft. Ihm fehlt das lebendige Dasein, die volle Wirklichkeit der individuellen Persönlichkeit, da ihm seine Darstellung in der menschlichen Vernunft nur zufällig und gleichgültig ist. Und da nun die Ideen, als über dem Gegensatze von Natur und Geist stehend, nur als ganz allgemeine Formen zu fassen sind, die den Begriff der Bestimmtheit ausdrücken, so zeigt sich die göttliche Selbstanschauung selbst als bloße Form, und das Göttliche verflüchtigt sich zum unfaßbaren Gedanken.

Und doch ist diese reine Einheit allein das Wahre und Wirkliche. Wie ideal auch Natur und Geist mit allen ihren Bestimmungen aufgefaßt, in wie vollkommener Harmonie sie auch begriffen werden, ihre Trennung an sich ist eine Unwahrheit, da alles Endliche das Ewige nur einseitig darzustellen vermag. Mit dem Gegensatze von Natur und Geist ist ihre Nichtigkeit ausgesprochen: die ganze Welt der Wirklichkeit, die sich dem Widerspruche der Endlichkeit nicht entziehen kann, ist nur ein Schattenbild des Göttlichen, dessen Dasein sich nur aus einem Abfall der Ideen erklären läßt, und das nur dazu bestimmt sein kann, wieder vernichtet zu werden. Auch bei Schelling ist das große Ziel der Schöpfung die Wiederaufhebung des Gegensatzes, um die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen; auch bei ihm, wie bei Fichte, liegt aber die Erreichung des Zieles in dem Sinne im Unendlichen, daß die Aufhebung des Gegensatzes zugleich die Aufhebung der Erscheinung ist.

Nach Schellings Auffassung stört der Abfall der Ideen nur darum nicht die Seligkeit des Göttlichen, weil das All für dieses überhaupt nicht vorhanden ist; und in gleichem Sinne sind auch wir über die Endlichkeit erhaben, sofern das ganze Reich der Dinge als solches nur der unwahren und endlichen Betrachtung angehört und vor der höheren verschwindet, die in Allem nur das Eine sieht.

III.

Obgleich die Syſteme Fichtes und Schellings in entſchiedenem Gegenſatze ſtehen, ſo bemerkt man doch auf den erſten Blick die Verwandtſchaft des Baues und der Anlage, die ſie verknüpft.

In beiden iſt das Erſte und Höchſte das einfache Weſen, dem keine andere Beſtimmung zukommt, als die der reinſten Identität mit ſich ſelbſt.

In beiden iſt die eingeborene Form dieſer reinen Identität die der Selbſtanſchauung.

In beiden tritt die Einheit in der Wirklichkeit dualiſtiſch auseinander.

Die Scheidung wiederholt ſich in den gegenüberſtehenden Gebieten der Erſcheinung, und die Einheit offenbart ſich im Endlichen nur als Ineinanderbildung der Gegenſätze.

Das vollendete Abbild der urſprünglichen Selbſtanſchauung des Seins iſt die denkende Vernunft, die das Reich der Erſcheinung in das Ewige zurückverſenkt.

In der That hat Schelling nur die von Fichte entwickelten Formen auf das Abſolute übertragen. Wie das ſinnliche und das überſinnliche Bewußtſein der Doppelausdruck der individuellen, ſo ſind der Doppelausdruck der göttlichen Ichheit Natur und Geiſt, für die ſich in den beiden ſchon von Kant hervorgehobenen Begriffen des Organismus und des Kunſtwerks die höchſten Spitzen darboten.

Es iſt daher auch derſelbe dialektiſche Gedanke, der beiden Philoſophieen zu Grunde liegt. Das eine wie das andere entfaltet alle Gegenſätze des Seins aus der reinen Form der Selbſtanſchauung, wie ſie der Satz der Ichheit ausdrückt; und

es ist nur von untergeordneter Bedeutung, wenn bei Fichte der Kampf, bei Schelling die Einheit der Gegensätze stärker hervortritt.

So theilen nun beide Systeme im Wesentlichen gleiche Vorzüge und gleiche Mängel.

Sie sind die ersten kühnen Versuche des menschlichen Geistes, das Weltall aus dem Nichts, das heißt aus der Tiefe seines Innern, frei zu erschaffen.

Da Kant der Beobachtungswissenschaft die wirkliche Erkenntniß des Seins ein für allemal abgesprochen hatte, so trat die Philosophie im strengsten Gegensatze mit ihr als Wissenschaft des reinen Denkens auf, das seinen Inhalt völlig unabhängig von aller Erfahrung in sich selbst findet.

Um auf das Letzte und Tiefste zurückzugehen, bestimmte man als Ausgangspunkt der neuen Wissenschaft den schlechthin voraussetzungslosen reinen Gedanken, den Begriff der absoluten Identität.

Alle Formen des Seins aus dieser lauteren Identität hervorgehen zu lassen und wieder in sie aufzulösen, die ganze Fülle der Erscheinung also auf die einfachste Einheit zurückzuführen und so der Wissenschaft des Wesens der Dinge die Klarheit und Eleganz der Mathematik zu geben, war das hohe Ideal, nach dem man strebte.

Sowohl Fichte als Schelling haben diese strenge mathematische Eleganz als das nothwendige Ziel der Erkenntniß ausgesprochen, und namentlich Schelling erklärt unter allen vorhandenen Wissenschaften die Mathematik für die einzige, die als reine Darstellung des wahrhaften und unbedingten Wissens gelten könne; er sieht in dem Satze $A = A$, dem Satze der Identität, der ihr als erster und höchster Grundsatz gilt, den vollendeten Ausdruck des Absoluten, die Form aller Wahrheit, den Inbegriff aller Mysterien.

Allein so leicht es war, den Begriff der vollendeten Identität an die Spitze des Denkens zu stellen, so schwierig erwies es sich, über ihn hinauszukommen.

Weder Fichte noch Schelling haben der reinen Wissenschaft die reine Form zu geben vermocht; denn in der gleichgültigen Ruhe des einfachen Seins liegt an sich nicht der mindeste Trieb der Bewegung und Entwicklung. Es ist nicht abzusehen, warum

nicht das, was als das Vollkommenſte und Göttlichſte hingeſtellt wird, ſich ſelbſt für immer genügen ſollte.

Es bedarf ſomit einer willkürlichen Beſtimmung, um jener reinen Identität die Form der Selbſtanſchauung oder des Wiſſens zu geben, in der alle Gegenſätze der Dinge verborgen liegen.

Und ſelbſt wenn man dieſe Form der Ichheit zugiebt, bedarf es noch einer zweiten willkürlichen Entſcheidung, um die einfache identiſche Anſchauung in das All der Erſcheinung zu verwandeln.

So haben beide Philoſophieen, auf einer kühnen wiſſenſchaftlichen Theſis ruhend, bei aller innern Folgerichtigkeit den Charakter freier künſtleriſcher Schöpfungen; und es iſt nicht zufällig, wenn Schelling eine unmittelbare Anſchauung des Göttlichen als Bedingung der philoſophiſchen Erkenntniß fordert und das künſtleriſche Genie als eins mit der philoſophiſchen Begabung an die Spitze der geiſtigen Kräfte ſtellt.

Von noch tieferer Bedeutung aber iſt der vorausſetzungsloſe Ausgangspunkt für den Inhalt der beiden Syſteme geworden.

In beiden haben ſämmtliche Formen des Seins, da ſie die Geſammtheit der Erſcheinungen durch Analyſe eines identiſchen Satzes hervorgehen laſſen, nur den Sinn, den Begriff der Ichheit zur Darſtellung zu bringen: in der ganzen Unendlichkeit des Seins wird nur die Form der Selbſtanſchauung angeſchaut: und da hinter dieſer Form nur die einfache Einheit des reinen Weſens ſteht, ſo hat das Weltall zu ſeinem letzten Gehalt nichts Anderes als jene höchſte Abſtraction der beſtimmungsloſen Identität, die Hegel in ſeinem berühmten erſten Satze mit vollem Recht als das einfache Nichts bezeichnet.

In beiden Syſtemen iſt die gegenſatzloſe Einheit das Wahre und Göttliche: mithin das Reich der Gegenſätze als ſolches unwahr und ungöttlich. Mit der Trennung des ſinnlichen und des überſinnlichen Bewußtſeins verſinkt das reine Ich bei Fichte in die Schmerzen und Kämpfe der Endlichkeit. Auch bei Schelling ſind Natur und Geiſt nur inſofern ideale Wahrheiten, als ſie denſelben ewigen Wiſſensact des Abſoluten ausſprechen; nach ihrer Entgegenſetzung ſind ſie weſenlos und nichtig. Nur in der Unvollkommenheit der Erſcheinung liegt der Grund, daß ſie überhaupt ein beſonderes Daſein haben.

So ist nun die Erscheinung in beiden Philosophieen der Sache nach ein bloßes Scheinbild, ohne innere Nothwendigkeit und ohne Bedeutung für das Ewige. Die Philosophie kann erweisen, daß das Göttliche, *wenn* es erscheinen soll, nur in dieser Form erscheinen kann; aber *daß* die erscheinende Welt wirklich hervorgetreten ist, läßt sich nur als Thatsache oder richtiger als freie That begreifen; ihre Geburt ist eine That des Abfalls, die nur in ihren letzten Folgen zur Verherrlichung des Höheren dient.

Eben deshalb kann das Ziel der Dinge nur ihre Wiederauflösung in die Einheit sein. Erst mit der Herstellung der ursprünglichen Identität ist die große Versöhnung des Abfalls vollbracht, der die Entwicklung der Geschichte entgegenstrebt.

Alle Sehnsucht des Geistes ist hier nothwendig darauf gerichtet, sich aus dem Wechsel der Erscheinung zurückzuziehen und in das Ewige zu versenken. Die reine Vernunftbetrachtung erkennt dem Vergänglichen überhaupt kein Dasein zu, sondern sieht in der ganzen Unendlichkeit der Dinge nur das Eine.

So gehen die beiden Systeme auf die tiefste Mystik, auf den vollendetsten Akosmismus hinaus. Sie endigen beide in der feinen romantischen Ironie, die alles Endliche in der Idee vernichtet.

IV.

Bereits Aristoteles hat die Bemerkung gemacht, daß das eigentlich Hohe und Schwere aller Wissenschaft und Kunst in der Auffassung des Princips der Bewegung besteht, wodurch sich die einfache Idee zum Reichthum des Lebens ausbreitet.

Die neue Wissenschaft konnte nur dadurch den lebendigen Inhalt sowohl als die letzte Vollendung der Form gewinnen, daß es gelang, die gleichgültige Identität des reinen Gedankens zu beseelen und die Wirklichkeit als dessen nothwendige Entfaltung darzustellen.

Durch die tiefsinnige Entdeckung des innern Entwicklungstriebes im Unendlichen gab Hegel der philosophischen Bewegung den Abschluß.

Er erkannte die treibende Kraft, wodurch die Dinge geboren werden, in der eingeborenen Dialektik, die den Begriff zu rastloser Verwandlung nöthigt.

Schon Fichte und Schelling hatten die Widersprüche des Seins, die Kant für unauflöslich erklärt hatte, in ihrer Einheit begriffen. Sie hatten sie durch Analyse des Satzes der Ichheit hervorgehen lassen und in die einfache Einheit dieses Satzes wieder aufgelöst. Das Neue und Geniale in Hegels Entdeckung bestand darin, daß er den Widerspruch nicht bloß als die Form des endlichen und unwahren Daseins und der endlichen und unwahren Betrachtung, sondern als das eigenste Leben des Göttlichen auffaßte. Die Gegensätze in die Nacht der Alleinheit zu versenken sei keine Kunst, sagte er; die tiefere Aufgabe bestehe darin, sie in ihrer positiven Bedeutung zu begreifen und die Wahrheit in Form der Wissenschaft als letztes Ergebniß aus ihrer Bewegung hervorgehen zu lassen.

Die innere Dialektik alles Seins, wie Hegel sie hervorgehoben hat, beruht darauf, daß jede abstracte Form des Gedankens durch ihre Einseitigkeit sich selbst widerspricht und in die entgegengesetzte umschlägt. Diese weist nun wieder durch die gleiche Einseitigkeit auf die erste zurück, sodaß sich beide als gleich unwahr und haltlos offenbaren und als die einzige Form der Wahrheit eine höhere Einheit erscheint, in der die gegenüberstehenden Einseitigkeiten aufgehoben und zu flüssigen Momenten herabgesetzt sind. So lösen sich die Formen des Verstandes, der das Entweder Oder festhält, in die Formen der Vernunft auf, die das Widersprechende als Eins begreift.

Dies ist nun nicht bloß eine Betrachtung des Denkers, sondern die immanente Bewegung der Sache; denn jeder Begriff ist, in seiner einfachen Unmittelbarkeit und Gleichheit mit sich selbst hingestellt, eine Abstraction und erhält erst durch das Umschlagen dieser Abstraction in ihren Gegensatz und die höhere Ausgleichung beider seine lebendige Erfüllung. Die Entfaltung und Wiederauflösung der Einseitigkeiten ist der ewige Rhythmus, in dem das Göttliche sich hervorbringt. Der Stachel des innern Widerspruchs treibt den Gedanken von seinen einfachsten und dürftigsten Formen zu immer reicheren und concreteren.

Die bestimmungslose Identität ist der reinste, aber auch der leerste und unwahrste aller Gedanken. Daher ist ihr einfaches Sein der Widerspruch selbst, denn es ist das einfache Nichtsein — das reine Nichts, durch dessen Aufhebung das All hervorgeht.

Nur vermöge dieses Gesetzes der immanenten Dialektik wird die Wahrheit in sich selbst zum geschlossenen System und die Wissenschaft gewinnt die Form der Nothwendigkeit, indem sie auf jede Willkür verzichtleistend nichts Anderes ausspricht als die gesetzmäßige Entwicklung des Seins.

Eine Anwendung des entwickelten Gesetzes im großartigsten Maßstabe war es, wenn Hegel das Absolute selbst in seiner übersinnlichen Erhabenheit als eine einseitige Anschauung bestimmte und ihr die sinnliche Erscheinung zur Ergänzung gab. Die Idee — so bezeichnet er das Göttliche in seiner Absonderung — ist ein Unwirkliches, solange sie in ihrem ätherischen Leben beschlossen bleibt. Dieser unwahren Idealität tritt als gleich berechtigter

Gegenſatz das äußere Daſein der Natur gegenüber. Da deſſen Endlichkeit jedoch dem Weſen des Göttlichen nicht weniger widerſpricht, ſo ergiebt ſich als die einzig wahre und angemeſſene Form der Idee der Geiſt, — ihre lebendige Selbſtanſchauung innerhalb der Wirklichkeit.

Die beiden Einſeitigkeiten der Idee und der Natur alſo finden ihre Verſöhnung im Geiſte als der höchſten Darſtellung des Abſoluten.

Darnach gliedert ſich die Philoſophie in eine Wiſſenſchaft der Idee, eine Wiſſenſchaft der Natur und eine Wiſſenſchaft des Geiſtes, die zuſammen eine große Syntheſe bilden.

Es könnte ſcheinen, als trennte ſich Hegel durch dieſe Auffaſſung völlig von ſeinen Vorgängern, die Natur und Freiheit als Doppelformen der Wirklichkeit zu Abbildern der höchſten Einheit machen. Indeſſen die Anknüpfung iſt nicht ſchwierig. Hegel hat nur das All in den Wiſſensact des Abſoluten aufgenommen, der erſt dadurch ſeine volle Bedeutung erhält. Bei Schelling iſt die Selbſtanſchauung des Göttlichen, obgleich ſie als das einzig wahre Sein bezeichnet wird, nur eine Form: die reine Identität ſetzt ſich als ihr Gegenbild die Ideenwelt gegenüber, um als Idee der Ideen die vollendete Ineinsbildung der Gegenſätze von Einheit und Vielheit, von Weſen und Form, von Begriff und Wirklichkeit zu vollziehen. An die Stelle dieſer durchſichtigen ideellen Entgegenſetzung tritt bei Hegel die ernſtere von Idee, Natur und Geiſt, die denſelben Schluß der göttlichen Selbſtanſchauung bilden. Wie ſich die einfache Identität in der Fülle der Ideen entfaltet, um dieſe als abſolute Idee in ſich zurückzunehmen, ſo ſetzt die Idee ihren Inhalt als Natur aus ſich heraus, um ſich als freier und bewußter Geiſt mit ſich zuſammenzuſchließen.

Durch dieſe Verknüpfung der Geſammtheit des Seins in einen einzigen großen Schluß des ewigen Denkens erhält das ganze Reich des Wiſſens die lebendige Einheit und die gediegene Form. Das Daſein der Erſcheinung ſteht nicht mehr außerhalb des Wahren und Göttlichen, ſondern gehört zu deſſen ewiger Bewegung in ſich ſelbſt.

Zugleich vereinigen ſich in dieſer Auffaſſung die gegenüberſtehenden Ideen Fichtes und Schellings zu einem höheren Gedanken.

Fichte hatte das Ich als das Unbedingte, Schelling das Unbedingte als Ich ausgesprochen. Indem der Geist als die Spitze des göttlichen Selbstbewußtseins begriffen wird, geht Beides ineinander auf und beide Anschauungen gewinnen ihre reifste Vollendung: das Göttliche empfängt die volle Wirklichkeit, die ihm bei Schelling abgeht, sofern es zur lebendigen Persönlichkeit wird, und das Ich die volle Göttlichkeit, die ihm bei Fichte mangelt, sofern es als das Dasein des Unendlichen selbst erscheint. Erst Hegel hat dem Unbedingten wirklich die Ichheit und dem Ich die Unbedingtheit gegeben.

Nachdem so der Umriß der Philosophie mit Sicherheit bestimmt war, kam es darauf an, durch die Ausarbeitung den Beweis zu geben, daß der Gedanke sich im strengsten Sinne aus sich und durch sich selbst zum All zu gestalten vermag.

In jedem der drei Theile wiederholt die treibende Kraft der Dialektik die Auseinanderlegung und Versöhnung der Gegensätze.

Sie entwickelt das Absolute zur Idee.

Die Natur zum Leben.

Den Geist zum reinen Wissen.

Erst mit der vollendeten Selbsterkenntniß des Geistes ist die Selbstanschauung des Göttlichen vollendet und damit die Bewegung des Seins beschlossen.

Die erste und interessanteste Aufgabe bestand darin, die Form des Wissens als die eingeborene und nothwendige Form des ewigen Seins zur Darstellung zu bringen, — die Bestimmung des Göttlichen als der sich selbst denkenden Vernunft wissenschaftlich abzuleiten.

Die Lösung dieser Aufgabe ist der Gegenstand des ersten Theiles der Philosophie, den Hegel, weil er sich ausschließlich mit den Formen des Gedankens beschäftigt, als Wissenschaft der Logik bezeichnet hat.

Hier tritt die Dialektik, die das Ganze beherrscht, in ihrer durchsichtigsten Reinheit hervor. Die Logik muß den Beweis ihrer Wahrheit geben, denn es würde unmöglich sein, ihre Gesetze in einfacherer und allgemeinerer Weise auszusprechen.

Die Entwicklung des reinen Gedankens beruht darauf, daß die Bestimmung der Identität, die Fichte und Schelling so einseitig vergöttert hatten, sich durch eignen innern Widerspruch aufhebt und in den Gegensatz umschlägt, der seinerseits wieder auf die Identität zurückweist, so daß sich nun als die Wahrheit beider Bestimmungen ihre Vereinigung, die Form der negativen Selbstbeziehung, herausstellt, die nichts Anderes ist, als die Form des Wissens.

Indem sich nun jede dieser Bestimmungen wieder in sich entwickelt und durchbildet, entstehen drei Reihen von Formen, die Hegel mit fast überflüssiger Sorgfalt bis ins Einzelste hinab gegliedert hat.

Die Identitätsbestimmungen des Absoluten werden unter der Bestimmung des Seins, die Bestimmungen des Gegensatzes oder der Reflexion unter der des Wesens, die Vernunftbestimmungen des Ewigen endlich unter der des Begriffs zusammengefaßt.

In seiner reinsten Unmittelbarkeit gesetzt erscheint das Absolute als das geheimnißvolle Was des Seins, das Unfaßbare und Unaussprechliche, dem keine andere Bestimmung zukommt als die der einfachen Gleichheit mit sich selbst.

Allein die unendliche Tiefe dieses Gedankens hat nur den Sinn der unendlichen Leerheit; die einfache Gleichheit mit sich selbst ist nichts Anderes als die einfache Gleichgültigkeit gegen sich selbst. So schlägt die reine Idealität des Was in die reine Aeußerlichkeit der Größe um, die nicht nur die Bestimmung und Begrenzung gleichgültig aufnimmt, sondern eben ihrer Aeußerlichkeit wegen als Verwirklichung ihres Begriffs die Bestimmtheit und Endlichkeit fordert.

Indessen in dieser gleichgültigen Aeußerlichkeit gelangt die Identität des Seins so wenig zur reinen Darstellung, wie in der formlosen Innerlichkeit: denn wo das Sein keinen Gehalt hat als die Größe, wird es mit jedem Wechsel der Begrenzung ein Anderes und verliert sich selbst. Mithin muß die wahrhafte Identität als erhaben über die Veränderung gedacht werden: als ein Sein, das seine Gleichheit mit sich selbst gegen die Wechsel der Formbestimmungen behauptet. Das Absolute kehrt somit in die Unmittelbarkeit des Anfangs zurück, nur daß die hergestellte Iden-

tität nicht mehr die unentfaltete Beſtimmungsloſigkeit, ſondern die ausgeſprochene Gleichgültigkeit gegen alle Beſtimmtheit iſt.

Iſt aber die vollendete Identität nur als dieſe Selbſtbehauptung des Seins gegen das Daſein zu denken, ſo verliert der Begriff der Identität überhaupt ſeine Bedeutung und ſchlägt in den des Gegenſatzes um. In ſeiner tieferen Wahrheit gedacht iſt das Ewige nicht gleichgültige Einheit, ſondern lebendiger Gegenſatz gegen die Aeußerlichkeit, die es von ſich ausſcheidet und abſtößt. In dieſer negativen Beziehung zum äußern Daſein bezeichnet die Sprache das in ſich gegangene und von der Endlichkeit frei gewordene Sein als Weſen.

Auch dieſes geläuterte Sein iſt zunächſt einfache Identität, nur mit der ausſchließenden Reflexion auf die Beſtimmtheit und Endlichkeit, die als das Gegentheil des wahrhaften und eigentlichen Seins zum Weſenloſen und Nichtigen, zum bloßen Scheine herabſinkt.

Da jedoch die Seite der Endlichkeit und der Form die Wirklichkeit und das Daſein des Weſens ſelbſt iſt, da deſſen beſtimmungsloſe Einheit nur in der Verneinung und Abſtoßung des Endlichen eine Bedeutung hat, ſo wird die einfache Selbſtbeziehung des Weſens ſelbſt zum bloßen Scheine, und es zeigt ſich als ſeine Beſtimmung, ſich zur Form aufzuheben. Das einfache Weſen hat ſeine Wahrheit an der Fülle der Erſcheinung, die ſich ihrerſeits in das einfache Anſich als in ihren ewigen Grund reflectirt.

Da das Weſen auf die Erſcheinung hin, die Erſcheinung auf das Weſen zurückweiſt, ſo iſt die Vollendung des Verhältniſſes die abſolute negative Beziehung beider. Inhalt und Form müſſen in unendlicher Wechſelwirkung, in ewigem Umſchlagen ineinander begriffen werden. Die Erſcheinung wird hier zur einfachen Offenbarung des Weſens; das Weſen entfaltet ſeinen Inhalt ewig in die Form, ohne dabei aus ſeiner Ruhe herauszutreten. Das Sein nach außen iſt die Innerlichkeit ſelbſt; die erſcheinende Mannigfaltigkeit iſt der Sache nach in der Einheit der Subſtanz vernichtet. Indem das Weſen durch die Form ſich ſelbſt ſetzt und auslegt, iſt das Uebergehen in die Aeußerlichkeit nur ſeine unendliche Vermittelung mit ſich ſelbſt.

Damit hat nun aber die Beziehung des Gegenſatzes, worauf

das Weſen als ſolches beruht, ihre Bedeutung verloren. Indem ſich die Abſtoßung des Scheins als das unendliche Spiel der Einheit mit ſich ſelbſt enthüllt, ſchlägt die Verneinung in die Bejahung, die Nothwendigkeit in die Freiheit um. Wie die Identität in den Gegenſatz überging, ſo geht der Gegenſatz in die Identität zurück, die nun aber als unendliche Selbſtvermittelung durch das freie Hervorbringen des Gegenbildes erſcheint. So ergiebt ſich als die Einheit des Seins und des Weſens der Begriff, die vollendete Daſeinsform des Abſoluten.

Das Abſolute wird zum Begriff, indem es ſich ſelbſt offenbar wird. Das Sein wird zum durchſichtigen Gedanken, ſofern es ſeine Tiefe ganz in die Klarheit der Form verwandelt und in dieſer Bewegung mit ſich ſelbſt zuſammengeht. Die Gegenſätze des Weſens werden in der Sphäre des Begriffs zu ideellen Unterſchieden. Das Moment der Identität, die jetzt aber die Fälle des Daſeins nicht ausſchließt, ſondern in ſich ſchließt, iſt das Allgemeine; das Moment der Endlichkeit und Aeußerlichkeit, die jetzt aber mit dem Weſen eins iſt und in ihm aufgeht, das Beſondere; die lebendige Vereinigung beider, die ſich auf ſich ſelbſt beziehende und dadurch in ſich unendliche Beſtimmtheit, das Einzelne. Dieſe Beſtimmungen ſind natürlich in flüſſiger Bewegung zu denken; die innere Dialektik des Ganzen legt ſie ebenſo auseinander, wie ſie ſie zu vermittelter Einheit zuſammenſchließt.

In dieſer innern Bewegung indeſſen gelangt der Begriff noch nicht zur vollen Wirklichkeit. Wenn ſein Leben darin beſteht, ſich zu offenbaren und ganz in die Form zu verwandeln, ſo erfüllt er erſt dann ſeine Beſtimmung, wenn er in der That in ein äußeres Daſein übergeht und die Fülle ſeines Inhalts als unabhängige Welt zur Darſtellung bringt. In dieſer Selbſtändigkeit geſetzt erſcheinen ſeine Unterſchiede als geſonderte Wirklichkeiten in gleichgültiger Unmittelbarkeit nebeneinander; ihre innere Identität dagegen tritt als beherrſchender Zweck hervor, der die Unabhängigkeit der Beſtimmungen wieder aufhebt und ihre äußere Wirklichkeit als weſenloſen Schein offenbart.

Allein in dieſer äußerlichen Beziehung verſchwindet wieder die durchſichtige Einheit des Gedankens, deſſen Subjectivität dem äußern Daſein gegenüberſteht. Die höchſte Verwirklichung des

Begriffs kann nur darin beſtehen, daß er auch den letzten und höchſten Gegenſatz in ſich zurücknimmt, daß er die objective Wirklichkeit als ſein eigenes Weſen anſchaut und umgekehrt. In dieſer bewußten Vereinigung mit dem Daſein wird er zur Idee. Die abſolute Idee iſt die Wahrheit als abſolutes Wiſſen ihrer ſelbſt, die ſich ſelbſt aufhebende Vermittelung der höchſten Identität, die als unendliche Negation der Negation erſcheint. Das Leben des Abſoluten beſteht, um es einfach auszuſprechen, in einer unendlichen Selbſtentfaltung, die nichts Anderes iſt, als die vollendete Selbſtanſchauung ſeiner Einheit — ein ewiger Wiſſensact, in dem das Denkende und das Gedachte daſſelbe ſind.

Erſt in der Identität der abſoluten Idee, die alle Gegenſätze des Gedankens in ſich vereinigt, gelangt die leere Identität des Seins, der jeder Gegenſatz fremd iſt, zu ihrer Wahrheit. Das Ende der dialektiſchen Bewegung iſt die Herſtellung der Einfachheit des Anfangs, nur daß die Selbſtgleichheit des Abſoluten jetzt als vollendet freie Zuſammenſchließung und Vereinigung mit ſich ſelbſt erſcheint.

Hier tritt nun ein bedeutender Wendepunkt ein. Wenn die Idee wirklich nur als unendliche Selbſtentfaltung und Rückkehr zu ſich ſelbſt zu denken iſt, ſo darf ſie nicht in der Einheit ruhen bleiben, zu der ſie zuletzt gelangt war, ſondern muß zu der letzten Energie fortgehen, ganz aus ſich herauszutreten und ſich ihrem Inhalt als eine objective Welt gegenüberzuſetzen, um in der Wiederaufhebung dieſer Aeußerlichkeit ihrer ganzen Unendlichkeit bewußt zu werden. Einfach ausgeſprochen, ſie muß, um ihre Freiheit zu bethätigen, die Natur als ihren Widerſchein aus ſich entlaſſen, um als Geiſt zu ſich ſelbſt zu kommen. Die Bewegung der logiſchen Formen, durch die ſich das Abſolute in ſich erfüllt, tritt nicht aus der durchſichtigen Sphäre des reinen Gedankens heraus und bleibt ſo in höherem Sinne in der Identität des göttlichen Seins beſchloſſen; die Kraft der Idee, auch im höchſten Gegenſatze bei ſich ſelbſt zu bleiben, kann ſich erſt dann ganz offenbaren, wenn ſie ihr unſichtbares Element verläßt und ſich in ſinnlicher Verkörperung in Raum und Zeit verbreitet.

Dieſes ſinnliche Daſein der Idee iſt es, was wir Natur nennen. Sie iſt die Vernunft, wie ſie außer ſich ſelbſt iſt, der

Gedanke, der sich selbst verloren hat. Die flüssigen Bestimmungen des Begriffs werden hier zu festen sinnlichen Wirklichkeiten; an die Stelle der Freiheit tritt die Nothwendigkeit, und die Willkür, die in der bunten Zufälligkeit des Einzelnen zu spielen scheint, offenbart nur die Ohnmacht der Vernunft, in dieser Entäußerung sich treu zu bleiben.

Die Natur steigt von den mechanischen Verhältnissen zu den dynamischen auf und endet mit den organischen Gestalten.

Die einfache Identität des in die räumliche und zeitliche Aeußerlichkeit versunkenen Gedankens wird zum bestimmungslosen Aether der allgemeinen Materie.

Aus dieser Einheit, die als solche dem Begriff der Aeußerlichkeit unmittelbar widerspricht, entfalten sich die Unterschiede. Die Materie zerlegt sich in mannigfaltige Stoffmassen, deren Selbständigkeit indeß nur scheinbar ist, da sie durch die Schwere, die das sich selbst fremde Wesen der Stofflichkeit ausdrückt, in der Einheit beschlossen bleiben.

Allgemeines und Besonderes gelangen zur Ausgleichung in der Freiheit der Gestirne, von denen jedes in seiner Bestimmtheit unendlich ist und seinen Schwerpunkt zugleich in sich und im Ganzen hat.

Durch die äußerlichen Beziehungen der Massen wird jedoch die Identität der Materie nicht wirklich aufgehoben. Soll die lebendige innere Bewegung der Idee zur Darstellung kommen, so müssen die Gegensätze als solche herausgebildet, in Spannung gesetzt und aufgelöst werden.

Das Moment der Identität in seiner abgesonderten und ausschließlichen Bedeutung tritt als das Licht hervor, das hauptsächlich an die Fixsterne als die Repräsentanten des Allgemeinen in der Natur geknüpft erscheint.

Die Momente des Unterschiedes entfalten sich in den Gegensätzen des Festen, Flüssigen und Luftförmigen, die in ihrer Trennung in Monden und Kometen zum Ausdruck gelangen.

Die Ineinsbildung und Auflösung der Gegensätze endlich wird durch den chemischen Proceß vollzogen, in dessen Bewegung die ganze Mannigfaltigkeit der physischen Körper entsteht, um wieder zerlegt und in ihrer Nichtigkeit dargestellt zu werden. Dieses

flüssige Wechselspiel gehört hauptsächlich den vollendeten kosmischen Einzelwesen, den Planeten, an.

Zur wirklichen Versöhnung mit sich selbst gelangt indeß die Natur erst im Organismus, der sinnlichen Darstellung der Idee in ihrer Ganzheit als unendlicher Selbstbeziehung und Selbstvermittelung. Das Lebendige hebt in der Aeußerlichkeit die Aeußerlichkeit auf, indem es die Gegensätze der Dinge der innern Einheit unterwirft und der Wechsel der Stoffe durch die Erhaltung der Form seine Bedeutung nimmt.

In seiner einfachen Selbstbeziehung erscheint das Leben als Gestaltungsproceß. Aus den verwandten organischen Bestandtheilen erschafft es sich selbst seine Form, die um so vollkommener dasteht, je reiner sie die Lebensthätigkeiten sondert und ihre Momente zu selbständigen Systemen entwickelt.

Indem sich das Leben dann nach außen wendet, hebt es die Selbständigkeit der umgebenden Welt auf und setzt sie zum Mittel für seine Zwecke herab. Die Ergreifung, Aneignung und Umbildung der Stoffe zeigt die übergreifende negative Macht des Lebendigen, das sich in seiner Einzelheit zum Mittelpunkte der Dinge macht.

Die Selbstbeziehung der Idee endlich in der Beziehung zum Andern stellt sich im Gattungsproceß dar, der das Einzelne mit dem Allgemeinen zusammenschließt und durch die Erzeugung eines neuen Wesens die Unendlichkeit der organischen Form, aber auch die Nichtigkeit des Einzelwesens offenbart, sofern dieses, nachdem es der Gattung gedient hat, altert und stirbt.

Der Tod des Lebendigen ist die bedeutsame Dialektik der gesammten Erscheinung, wodurch sich die Aeußerlichkeit auch in ihrer höchsten Gestalt als unfähig erweist, die Unendlichkeit der Idee zur vollen Darstellung zu bringen. Die Natur spricht selbst ihre Unwahrheit aus und weist auf den Geist als auf die einzig entsprechende Wirklichkeit der Wahrheit hinüber. Die ganze Sinnenwelt ist gleichsam ein Suchen nach dem verlorenen Gedanken, ein Reich des Schmerzes und der Sehnsucht, die erst da ihre Befriedigung findet, wo die Natur sich aufhebt, indem im vollkommensten Organismus das freie Denken hervortritt.

Die lebendige Rückkehr des Gedankens aus dem fremden Ele-

mente der Sinnenwelt ist der Geist. In sich selbst zurückgebogen wird die Idee zur bewußten Vernunft und erfaßt sich als unendliche Ueberwindung des höchsten Gegensatzes in ihrer schrankenlosen Unendlichkeit. So hat der Geist die Freiheit nicht nur zu seiner ersten und eigensten Bestimmung, sondern Geist und Freiheit sind derselbe Begriff; in seiner unendlichen Selbstbeziehung besitzt das Ich die Macht, seine Selbständigkeit gegen jede äußere Gewalt, gegen Schmerz und Tod zu behaupten.

Die Entwicklung des Geistes kann nur darin bestehen, daß er sich als das, was er ist, verwirklicht und zum vollendeten Bewußtsein seiner Freiheit erhebt. In dieser Entwicklung findet der subjective Geist seinen Gegensatz und seine Schranke am objectiven, bis er sich als absoluter Geist mit diesem vereinigt und dadurch zur reinen Abschließung in sich selbst gelangt.

Die Vernunft hat ihr Dasein an einem sinnlichen Einzelwesen, das zunächst als ein bloßes Naturgeschöpf erscheint, wie jedes andere Lebendige. In der innern Entfaltung dieses Einzelwesens zur Unendlichkeit in sich selbst gewinnt sie die unmittelbare Wirklichkeit ihrer Freiheit.

Die erste und einfachste Form des Bewußtseins stellt sich im Leben der Sinne und der seelischen Empfindung dar. Der Geist ruht hier noch wie träumend in der Leiblichkeit. Er spiegelt das Leben der Außenwelt in sich ab und giebt ihm die Einheit, ohne das Sein der Dinge von seinem eignem Sein zu unterscheiden.

Dieses unbewußte Bewußtsein widerspricht sich selbst. Das Ich kann sich nur als Ich ergreifen, indem es sich absondert und die Dinge von sich ausschließt. Seine einfache Gleichheit mit sich selbst setzt sich der wechselnden Mannigfaltigkeit gegenüber und behauptet sich als das Bleibende und Unantastbare gegen den Strom der Erscheinung. Nur wird diese Gleichheit mit sich selbst in jedem Augenblicke aufgehoben, da es sich schlechterdings durch die Außenwelt bedingt und bestimmt findet.

Erst im vernünftigen Bewußtsein kommt der Geist wahrhaft zu sich selbst. Indem er die Dinge erkennt und in Begriffe verwandelt, unterwirft er die Welt der Einheit seines Innern. Die Erscheinung verliert ihre Macht über ihn, indem er in ihr nur

den Ausdruck allgemeiner und vernünftiger Gesetze erblickt. Er empfindet sich als frei, weil er die Natur zu denken vermag.

Der unmittelbare Ausdruck dieses entwickelten Selbstgefühls ist der Wille. Für die freigewordene Individualität ist die Außenwelt keine Schranke mehr. Der bewußten Vernunft gegenüber ist die sinnliche Erscheinung das Wesenlose und Nichtige; der Gedanke beherrscht sie, weil er das Geheimniß ihrer Gesetze besitzt, und das Ich offenbart sich als die höhere Wahrheit gegen die Dinge, indem es ihre Selbständigkeit thatsächlich vernichtet und sie seinen Zwecken zu dienen nöthigt.

Allein mit der schrankenlosen Entfaltung der Individualität tritt auch die Unwahrheit der individuellen Verwirklichung des Absoluten als solcher hervor. Denn da der Wille an sich keinen Inhalt hat, als die Bedürfnisse und Triebe eines sinnlichen Einzelwesens, das sich als unbedingt empfindet, so wird die sinnliche Willkür zum Maße der Dinge, und die Selbstanschauung der Idee verschwindet in dem Kampfe der Interessen und Leidenschaften, der durch das gleiche Streben aller Willen zur Unbedingtheit entzündet wird. Soll mithin der Begriff der Freiheit wirklich ins Leben treten, so bedarf es dazu der Aufhebung der individuellen Schrankenlosigkeit. Die Vernunft, die das Wesen des Geistes ausmacht, tritt ihm zugleich als objective Macht gegenüber, die seiner Willkür das Gesetz und die Schranke giebt. In sich selbst unendlich hat das Ich doch ein Höheres an den großen sittlichen Gewalten des Daseins, in denen sich die Idee seines Wesens ewig verwirklicht.

Die einfachste und unmittelbarste Verwirklichung der Vernunft ist das Recht, — die Beschränkung der Freiheit jedes einzelnen Willens durch die Freiheit aller übrigen. Da diese Beschränkung zugleich die Bestätigung jedes Willens durch alle andern enthält, so giebt erst der Rechtszustand der Freiheit das Dasein; die Sicherung der Personen, des Eigenthums, der Verträge gegen die Willkür der Gewalt ist die nothwendige Bedingung für die Unabhängigkeit der Persönlichkeiten.

Indessen das äußerliche Gesetz des Rechts läßt den Willen in seiner Tiefe noch unberührt. Es ordnet und vereinigt die sinnlichen Interessen, aber es giebt dem Ich keinen höheren Zweck.

Die Vernunft als innerliche Macht ist das sittliche Gesetz, dessen individuelle Offenbarung das Gewissen bildet. Die Idee des Guten, das hohe Ideal, nur nach dem Begriff der Freiheit, nicht nach persönlicher Leidenschaft zu handeln, ist jedem Geiste eingeboren; doch bleibt bei dem immer neu hervortretenden Widerspruche zwischen Trieb und Pflicht dieses hohe Ideal in seiner Allgemeinheit ein bloßes Sollen, dessen volle Verwirklichung im Unendlichen liegt.

So wird die Vernunft, um in lebendige thatsächliche Wirksamkeit zu treten, als sittliche Idee erscheinen müssen, die sich zugleich an den sinnlichen Interessen der Persönlichkeiten ein unmittelbares Dasein giebt und so die individuellen Zwecke dem allgemeinen und vernünftigen dienstbar macht. Mit andern Worten, das allgemeine Ideal der Menschheit findet seine Verwirklichung in den sittlichen Organisationen, durch welche die auseinanderstrebenden Willen in Eins gebildet und für Ideen in Thätigkeit gesetzt werden. Die einfache Grundform dieser Organisationen ist die Familie; mit weniger innigen, aber unendlich vielseitigeren Beziehungen fesselt die bürgerliche Gesellschaft; der vollendete sittliche Organismus aber ist der Staat, der an der Familie gleichsam sein innerliches, an der Gesellschaft sein äußerliches Dasein hat und die Innigkeit der einen mit der Freiheit der andern verbindet. Obgleich als Ausdruck eines einzelnen Nationalgeistes individuell bestimmt, stellt er doch in dieser Bestimmtheit zugleich die Menschheit überhaupt dar und weiß die ganze Unendlichkeit von Kräften und Leidenschaften, die sie in sich schließt, zu vereinen und zu befriedigen. So ist er die Verwirklichung der Vernunft schlechthin, — die gewaltige Macht, die die Endlichkeit der Einzelwillen aufhebt und den Ideen die Herrschaft sichert. Er giebt dem Leben der Einzelnen seinen Zweck und seine Bedeutung, wie er seinerseits des lebendigen, ja des leidenschaftlichen Interesses der Persönlichkeiten bedarf, um seine Zwecke zu vollbringen.

Auch der Staat hat freilich, wie jede andere äußere Darstellung des Gedankens, eine irdische und endliche Seite, die ihn der Verletzung und dem Untergange preisgiebt. Als Ausdruck einer einzelnen Nationalität steht er andern Staaten gegenüber und

erliegt deren Einwirkungen, wenn die Gedankenform, die er darstellt, sich ausgelebt hat. In dem Kampfe der Völker, der den Inhalt der Geschichte ausmacht, entwickelt sich die Idee des Staats zu immer reinerer Vernünftigkeit. Die nacheinander zur Herrschaft gelangenden Nationen bezeichnen deren Stufen. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Die einseitigen sittlichen Ideen gehen durch ihre innere Dialektik in die Einheit des allgemeinen Geistes zurück, — des Weltgeistes, der die höchste Macht des Daseins bildet.

Drei Hauptformen sind es, in denen sich die Entwicklung der Staatsidee vollzieht.

Im alten Orient verschwindet das Einzelne gegen das Allgemeine. Der Geist des Ganzen hält das individuelle Leben völlig gebunden. Die unumschränkte Gewalt der Einheit verkörpert sich im Despoten, in dessen Verherrlichung die Einzelnen ihre höchste Befriedigung finden. Er selbst regiert nicht nach persönlicher Selbstbestimmung, sondern nach unwandelbaren heiligen Formen. Das ganze Leben ist einer überlieferten theokratischen Ordnung unterworfen, mit deren Strenge die Zügellosigkeit der sinnlichen Willkür überall, wo das religiöse Ceremoniell nicht eingreift, in merkwürdigem Widerspruche steht.

Bei den Völkern des klassischen Alterthums hat die Substanz sich entfaltet. Das Individuelle und das Allgemeine stehen bei den Griechen in vollkommener Harmonie; die Einzelnen empfinden den Geist des Ganzen unbefangen als ihr eigenes Leben, und die Staaten gehen als freie plastische Kunstwerke aus der nationalen Sitte hervor. Allein die schöne hellenische Sittlichkeit hat sich noch nicht zur bewußten Freiheit durchgekämpft; sie schwebt in der Mitte zwischen der Substanz und dem individuellen Bewußtsein, und darum ist ihre Blüthe so vergänglich. Das Dasein der griechischen Republiken beruht darauf, daß die Einzelnen die Idee in sich tragen und nichts Anderes sein wollen als deren Darstellung; sobald sie sich als Einzelne zu fühlen, für sich zu denken und besondere Interessen zu verfolgen beginnen, löst das Ganze sich auf, da es keine übergreifende Macht besitzt, um sich zu behaupten. Erst in Rom gewinnt der Staat eine unabhängigere Stellung, aber nur, um die Einzelnen, denen er die privat-

rechtliche Freiheit gewährleistet, mit rücksichtsloser Härte in seinen Dienst zu schmieden und ihr ganzes Dasein für seine Zwecke in Anspruch zu nehmen. Dieser furchtbare römische Staatszweck, der im Imperatorenthum seine Spitze findet, unterwirft sich zuletzt die ganze Menschheit und verwandelt sie in eine atomistische Masse. Doch in der Trostlosigkeit der allgemeinen Knechtschaft wendet der Geist seinen Blick nach innen und findet in der Tiefe seines Ichs die Idee der persönlichen Freiheit, auf der die ganze neuere Geschichte ruht.

In den christlich germanischen Staaten ist nun das freie Bewußtsein zur Geltung gelangt. Die Staatsform des antiken Orients ist die Despotie; die des klassischen Alterthums die Republik; die der germanischen Reiche die Monarchie, in der das Allgemeine in Form einer freien Individualität und darum die freie Individualität dem Allgemeinen gleich erscheint. Erst hier entwickeln sich alle Seiten des äußeren wie des inneren Lebens in voller Unabhängigkeit. Weder der orientalische noch der klassische Staat vermag den Gegensatz zu tragen; das wirkliche Privateigenthum, die Mannigfaltigkeit der Bildung, die freie Selbstbestimmung der Einzelnen stehen mit ihm in Widerspruch. Das moderne Staatsprincip dagegen hat die ungeheure Kraft und Tiefe, das individuelle Dasein zu seiner äußersten Sonderung fortgehen zu lassen und doch dabei die Einheit des Ganzen zu behaupten.

Der Staat ist die höchste Form der Wirklichkeit, in der die Vernunft ihren Ausdruck findet, und mit seiner Hervorbringung würde der Geist seine Bestimmung erfüllt und die Idee ihr Ziel erreicht haben, wenn nicht die Form des äußeren Daseins überhaupt mit dem Wesen des Geistes als der unendlichen Selbstvermittelung des Gedankens in Widerspruch stände. Indem die Vernunft als objective Macht auftritt, wird sie zu einer höheren Natur, und ihre Gesetze tragen das Gepräge der Nothwendigkeit, wenn diese auch idealer und sittlicher Art ist. Auch der Staat tritt der einzelnen Persönlichkeit als gebietende Gewalt gegenüber, und der Weltgeist wirkt als mitleidsloses Schicksal, das den Einzelnen fortreißt und vernichtet. Um zur Einheit mit sich selbst zu gelangen, muß der Geist diesen Gegensatz aufheben und die Allmacht, der er sich beugen muß, als sein eigenes Wesen begrei-

sen, in dem er nun seine gediegene Erfüllung gewinnt. So schließt sich die Freiheit mit der Nothwendigkeit zusammen, und indem die Wahrheit als Geist für den Geist aufgeht, feiert die Idee als absoluter Geist ihre höchste Versöhnung mit sich selbst.

Den unmittelbaren Genuß seiner Freiheit und Göttlichkeit findet der Geist in der Kunst. Er wird sich seines Inhalts zunächst in Form der Anschauung bewußt: die Wahrheit tritt ihm in Gestalt der Schönheit entgegen, die der Künstler wie ein Wunder aus seinem Innersten hervorbringt. In dem zauberischen „Schattenlande" sind der Schmerz und die Kämpfe des Daseins verschwunden; die Idee ist die einzige Wirklichkeit, und das Ich vergißt seiner irdischen Bedürftigkeit, indem es sich der Seligkeit der Anschauung hingiebt.

Die Verschiedenheit der einzelnen Künste geht aus der Verschiedenheit der Möglichkeiten hervor, wie Idee und Erscheinung sich verbinden können. Die Architektur benutzt den Stoff nur als Symbol, um die unsichtbare Hoheit des Gedankens daraus ahnen zu lassen. In der Sculptur gewinnt die Idee die individuelle göttliche Leiblichkeit, geht aber auch ganz in die Endlichkeit auf. In Malerei, Musik und Poesie wird das Sinnliche dem Uebersinnlichen untergeordnet: die Malerei vergeistigt die Gestalten zum Spiele des Scheins; die Musik sucht die zarteste Verkörperung der Empfindung in der Bewegung des Klanges; die Poesie endlich wendet sich unmittelbar an die Einbildungskraft und giebt dem Geistigen den vollendet geistigen Ausdruck in der Sprache.

Dasselbe Gesetz, wonach sich der Begriff des Schönen in die einzelnen Künste auseinanderlegt, bestimmt dann in seiner geschichtlichen Entwicklung die verschiedenen Epochen.

Die altorientalische Kunst ist wesentlich symbolisch. Die Beziehungen zwischen dem Gedanken und den sinnlichen Erscheinungen, durch die er sich ausspricht, sind noch willkürlich und zufällig. Er hat die angemessene Form noch nicht gefunden, und macht das Endliche nur gelegentlich und vorübergehend zu seinem Ausdruck. Der durchgängige Charakter der orientalischen Fantasie ist die Maßlosigkeit; sie vermischt und verzerrt die Formen der Endlichkeit, ohne doch das Unendliche dadurch erreichen zu können.

Das Bezeichnende der griechischen Kunst ist die plastische

Schönheit. Inhalt und Form gehen hier vollständig ineinander auf. Die Idee entfaltet und individualisirt sich zur klarsten sinnlichen Wirklichkeit, an der sie ihr nothwendiges Dasein hat und über deren reine Begrenzung sie in keiner Art hinausweist.

Aus dieser Versenkung in die Aeußerlichkeit tritt der Gedanke bei den germanischen Völkern in seine Unendlichkeit zurück und findet die wahrhaft entsprechende Wirklichkeit in der Welt des Geistes. Das Ideal der ganzen neueren Kunst ist die geistige Schönheit, die romantische. Das geheimnißvolle Leben des Gemüths ist es, mit dem sie sich beschäftigt; Gestalten und Handlungen sind nur insoweit für sie von Bedeutung, als die Entwicklung des Innern dadurch bestimmt wird, und sie ist daher vollkommen in ihrem Rechte, wenn sie Alles, was zu der Seite der Erscheinung gehört, der Willkür der Laune und der Zufälligkeit des Abenteuers preisgiebt.

Damit weist indeß die Kunst überhaupt auf eine höhere Form der inneren Versöhnung hin. Die Form der unmittelbaren sinnlichen Anschauung, worauf sie beruht, kann die Wahrheit nicht zur reinen Darstellung bringen. Das Spiel der Fantasie befriedigt den Geist nicht in seiner Tiefe. Soll er sich bewußt und in seinem persönlichen Dasein mit seinem Wesen zusammenschließen, so muß er den Gegensatz in sich durchkämpfen und überwinden.

Die lebendige Dialektik zwischen der individuellen Persönlichkeit und dem ewigen Wesen des Geistes entwickelt sich in der Religion. Das religiöse Bewußtsein spricht dieses ewige Wesen als das Allmächtige und Unbedingte, als Gottheit aus. Der Majestät des Göttlichen findet sich das Ich in seiner sinnlichen Einzelheit als das Endliche und Nichtige gegenüber. In der Aufhebung dieser Nichtigkeit schließen sich beide Seiten zusammen. Durch die Hingabe und Opferung seiner Endlichkeit erhebt sich der Mensch zum Göttlichen, und das Göttliche steigt für die Andacht in freier Gnade herab, um die Seele zu erfüllen.

Die geschichtliche Durchbildung des religiösen Gedankens ist die Darstellung des Weges, auf dem der Geist sich selbst gefunden hat.

Im antiken Orient wird die geistige Substanz noch in ihrer unentfalteten Einfachheit und Allgemeinheit angeschaut; daher bleibt

hier das Göttliche dem Sinnlichen und Endlichen in abstracter Erhabenheit gegenüber. Der Einzelne sucht sich bald durch äußere Zaubermittel, bald im fieberhaften Taumel der Fantasie, die in Selbstpeinigung und Selbstvernichtung ihr Glück findet, bald in demuthsvoll gelassener Unterwerfung unter die Allmacht dem Unendlichen anzunähern. Aber da er es nicht zu fassen und aufzunehmen vermag, wird er von seiner Nichtigkeit nicht wahrhaft frei. Das ganze Leben des Orients ist ein gewaltsam sehnsüchtiges Ringen des Geistes, sich seines Inhalts bewußt zu werden und die Tiefe seines Innern zur Klarheit zu entfalten.

Das Räthsel der ägyptischen Sphinx, in deren halbmenschlicher Gestalt sich jenes dunkle Ringen am ergreifendsten ausdrückt, findet seine Lösung durch einen Griechen, und das Wort des Räthsels ist der Mensch. In der hellenischen Religion erscheint das Göttliche in sichtbarer Offenbarung und Verkörperung; es ist die Religion der Schönheit. Die Götter stellen die sittlichen Mächte des Lebens dar, aber nicht als Begriffe, sondern als bestimmte und charaktervolle Persönlichkeiten. Es sind substantielle Individualitäten, die sicher und gediegen, in vollendeter Freiheit und Seligkeit, auf ihrem ewigen Inhalte ruhen. Ganz allgemein und göttlich sind diese Gestalten zugleich ganz menschlich, und darum genießt hier der Mensch im klarsten und heitersten Cultus seiner Verwandtschaft mit den Göttern. In Rom wird das Verhältniß freilich unfreier und prosaischer; die Gottheiten werden als Mittel zu bestimmten Zwecken aufgefaßt, und der Jupiter des Capitols ist nur der verkörperte römische Staatszweck, der später in dem vergötterten Imperator seinen noch weit irdischeren und endlicheren Ausdruck findet.

Allein die plastische Anschauung des Göttlichen überhaupt ist unvollkommen, weil sie das Geistige nicht als Geist begreift, sondern in der Form abschließt. Die antiken Götter sind einerseits zu individuell: ihre endliche Bestimmtheit weist auf ein höchstes Schicksal hin, von dem sie beherrscht werden; und andererseits sind sie nicht individuell genug: sie besitzen nicht die innere Unendlichkeit der menschlichen Persönlichkeit, die über jeden besonderen Inhalt hinübergreift. Die vollendete religiöse Anschauung ergreift die Wahrheit als Geist für den Geist. Erst so wird sie

vollständig offenbar, und das Christenthum wird mit Recht als die geoffenbarte Religion bezeichnet.

In der christlichen Vorstellung wird das Göttliche als ein Schluß von Schlüssen gefaßt, durch die es sich in ewiger Bewegung zur vollen persönlichen Geistigkeit entwickelt.

Die Gottheit in sich selbst ist nicht eine einfache Einheit, sondern der Vater setzt sich die Fülle seines Wesens als Sohn gegenüber und schließt sich in dieser Selbstanschauung als Geist mit sich zusammen.

Aber die Endlichkeit ist nicht nur ein Moment im Ewigen. Gott entschließt sich dazu, in ihren tiefsten Schmerz einzugehen. Er wird Mensch; er stirbt, und zwar den Tod am Kreuze, und er feiert in der Auferstehung den Sieg über die überwundene Natürlichkeit.

Durch die Menschwerdung sind Göttliches und Menschliches versöhnt; doch die Versöhnung ist erst objectiv, erst in Einem Menschen vollbracht. Die sinnliche Erscheinung Gottes geht in das Wesen zurück, damit dieses als Geist in voller Wirklichkeit offenbar werde. In geistiger Gegenwart lebt Gott in der Kirche. Der Einzelne, der ihr angehört, muß sich seinerseits der Selbstheit des eigenen Willens entäußern, um in die Gemeinschaft dieses Geistes aufgenommen zu werden. Die Einheit des Ganzen und der Einzelnen stellt sich im Cultus dar, in dessen höchster Feier, dem Abendmahl, der Mensch zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott erhoben wird.

So bildet die wahrhaft geistige Religion Göttliches und Menschliches in tiefster Vermittelung ineinander.

Dennoch behält auch in dieser höchsten Vollendung der Anschauungen die Befriedigung innerhalb der religiösen Sphäre etwas Unvollkommenes. Denn das religiöse Bewußtsein geht von der Trennung zwischen dem Ich und dem absoluten Wesen aus und kann daher nur zur Verknüpfung, aber nicht zur reinen Auflösung der Gegensätze gelangen. Die Gottheit bleibt das Jenseits und das Ich des Diesseits; die beiden Seiten streben ineinander, aber wenn sie sich in den Augenblicken der höchsten Andacht ganz zu verschmelzen scheinen, so kehrt doch der Schmerz des Endlichen immer wieder zurück, weil das Ich das Göttliche noch

nicht als sein eigenes Selbst erkennt. Und wie das Dogma Mensch und Gott auseinander hält, so hält es auch die Momente des Göttlichen in starrer Trennung fest und verwandelt in ein äußeres Geschehen, was seiner Natur nach nur in der Flüssigkeit des Gedankens zu begreifen ist. So erscheint der Glaube als ein System von Widersprüchen, in deren Zerlegung dem Verstande der religiöse Inhalt selbst zu Grunde geht; und damit ergiebt sich die Nothwendigkeit, dem höchsten Gehalte auch die höchste Form zu geben, über die Gegensätze der Reflexion hinauszugehen und Endliches und Ewiges in unauflöslicher Einheit zu erfassen.

Diese letzte und tiefste Versöhnung, wo der Geist sich im bewußten Denken als Inbegriff aller Wahrheit erkennt, gehört der Sphäre des Wissens oder der Philosophie. Das Denken ist der geistigste Cultus; was die höchste religiöse Sehnsucht erstrebt, wird durch die Wissenschaft vollbracht. Mit der Wahrheit an sich selbst erfüllt ist das Ich mit dem Göttlichen eins geworden, und das ewige Wesen hat seinerseits an ihm die Wirklichkeit gewonnen, deren es in seiner Jenseitigkeit entbehrte.

Die Geschichte der Philosophie ist die reinste und idealste Darstellung des Entwicklungsganges der Menschheit.

Die Speculation des alten Orients vernichtet das Endliche im Unendlichen und macht das Wesen des Geistes, den Gedanken, als die alleinige Wahrheit geltend. Da sie jedoch über die Anschauung der Alleinheit nicht hinausgelangt, kommt das Denken als solches nicht zur vollen Entwicklung.

In Griechenland entfalten sich die besondern Bestimmungen des Gedankens und werden zu einer objectiven Allheit, der Welt der Ideen, zusammengefaßt, die als das Wesen der Dinge begriffen wird.

Die neuere Philosophie endlich nimmt diese Welt in die Einheit des Denkens zurück; sie steht der Philosophie der Ideen als die Philosophie des Geistes gegenüber. Nachdem sie sich des Dogmas der Form nach bemächtigt hatte, fand sie in der skeptischen Selbstgewißheit des Ichs, dem „Ich denke, also bin ich", ihre Freiheit; sie hat ihr Ziel erreicht, indem das sich selbst denkende Bewußtsein alle Wahrheit in sich gefunden hat. Die große Aufgabe des Geistes, das γνῶθι σαυτὸν, ist erfüllt und da-

mit die Geſchichte im Weſentlichen zum Abſchluß gekommen. Die Vernunft hat Alles, was ihr bisher äußerlich und gegenſtändlich war, als ſolches vernichtet, und der Weltgeiſt iſt im abſoluten Geiſte aufgegangen.

Das Ende der Philoſophie weiſt wieder auf den Anfang hin. Der in ſich ſelbſt verſenkte Geiſt läßt die Wahrheit als den reinen Gedanken aus ſich hervorgehen, deſſen ewige Formen die logiſche Entwicklung darſtellt. Die Bewegung des Denkens iſt als ein Kreislauf zu begreifen, der ſich immer von Neuem erzeugt und in ſich zurückkehrt.

Die Hegelſche Philoſophie macht mehr als jede andere den Eindruck des Ernſtes und der Großartigkeit. Es iſt eine ſtaunenswerthe Conſequenz in dieſer Entwicklung, die mit dem reinen Gedanken beginnt und mit der lebendigen geſchichtlichen Gegenwart endet. Daſſelbe Geſetz, wonach ſich das Abſolute in ſich ſelbſt zum Wiſſen entfaltet, treibt die Natur und den Geiſt als ſeine ewigen Offenbarungen hervor und gliedert ſie bis ins Kleinſte zum Abbilde der Idee. Die reine Wiſſenſchaft erſcheint hier in der letzten Vollendung der Form, als ein in ſich ſelbſt beſchloſſenes All, das frei aus dem Nichts hervorgeht und ſich nach eigenen Beſtimmungen regelt und durchbildet. Das Syſtem iſt aus Einem Guß, ein einziger Gedanke, den man nur in ſeiner Ganzheit anerkennen oder verwerfen kann.

Durch die innere Beſeelung des Begriffs wird bei Hegel jeder Gegenſatz zwiſchen dem Wiſſen und ſeinem Gegenſtande aufgehoben. Denken und Sein fallen zuſammen. Die Gliederung des Syſtems iſt die Gliederung der Sache. Die Wahrheit entwickelt ſich durch eigene Bewegung zur Wiſſenſchaft, und der Geiſt hat, wie es ausgedrückt worden iſt, nichts zu thun, als dieſer Entwicklung zuzuſehen. Die Form wird vollkommen plaſtiſch. Jede Willkür in der Behandlung iſt — wenigſtens der Idee nach — vollſtändig ausgeſchloſſen.

So iſt hier die Anordnung aller Theile, ſind Anfangspunkt und Endpunkt des Denkens mit Nothwendigkeit gegeben.

Und da die Philoſophie nicht die kleinſte Beſtimmung von

außen her aufnimmt, sondern selbst die ersten und allgemeinsten Formen des Gedankens in gesetzmäßiger Folge entstehen läßt, so treten alle Begriffe in vollendeter Schärfe und Klarheit auf, und aus der Gesammtheit der vorhergehenden, die jeder als Momente in sich aufgenommen hat, läßt sich seine Bedeutung und sein Gehalt mit voller Genauigkeit feststellen.

Hauptsächlich auf dieser strengen Bestimmtheit der Begriffe beruht die Ueberlegenheit Hegels gegen seine Vorgänger.

Man kann die ganze Hegelsche Entwicklung als eine tiefsinnige Kritik jener reinen Identität betrachten, die bei Fichte und Schelling das Höchste ist. Vom Anfange der Logik an, wo die unbestimmte Unendlichkeit des Was sich aufhebt und in die Aeußerlichkeit und Endlichkeit umschlägt, ist die ganze Bewegung ein Suchen nach dem wahrhaft Unendlichen, das erst am Schlusse der Philosophie des Geistes endgültig gefunden wird. Die leere Identität des Anfangs gewinnt ihre letzte Erfüllung erst in der lebendigen Identität des vollendeten Wissens, die alle Bestimmtheit in sich aufgenommen und vermittelt hat.

An die Stelle der gleichgültigen Identität, in der man das Wesen der Dinge gesucht hatte, setzt Hegel die „absolute Negativität", die den Gegensatz ewig gebiert und ewig überwindet. Er giebt der Einheit die ungeheure Kraft, in den tiefsten Widerspruch einzugehen und sich durch ihn mit sich zusammenzuschließen.

Auf dieser gewaltigen Kraft der Idee, den Gegensatz in sich aufzunehmen und zu bewältigen, beruht Hegels mächtiges wissenschaftliches Selbstgefühl, die dictatorische Bestimmtheit und Vornehmheit seiner Sprache. Die vollendete Wissenschaft ist über jede Antastung erhaben, denn sie enthält die Skepsis in sich. Sie unterwirft sich jeden Inhalt, denn das Fremdeste und Feindlichste ist nur ein erhöhter Reiz für die Idee, ihre ganze Unendlichkeit zu offenbaren.

Ja gerade dadurch gewinnt die Dialektik die Sicherheit und Bestimmtheit ihres Rhythmus, daß sie den Gegensatz durchweg zu seiner letzten Energie und Schärfe entfaltet, um ihn in die Einheit zurückzuführen.

So ist das Dasein der sinnlichen Erscheinung hier eine tiefe

Nothwendigkeit im Wesen des Göttlichen. Die Idee muß, um ihren Begriff zu erfüllen, sich entschließen, zur vollkommenen Selbstaufhebung fortzugehen und in die Endlichkeit, ja in den Tod hinabzusteigen, um frei in sich selbst zurückzukehren.

Und eben deshalb ist erst das Ich, gerade weil es innerhalb der Schmerzen und Kämpfe der Endlichkeit steht und den Stachel des Selbstgefühls in sich trägt, die volle Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit des Absoluten.

Es ist, um es einfach auszusprechen, die große Entdeckung Hegels, daß nicht das Abstracteste, sondern das Concreteste, nicht der erste, sondern der letzte Gedanke die Wahrheit ist.

Daraus ergiebt sich nun zugleich ein wesentlich verändertes Verhältniß der Philosophie zur lebendigen Wirklichkeit.

Bei Fichte und Schelling ist das letzte Ziel alles Daseins die Herstellung der ursprünglichen Identität, die Vernichtung der Erscheinung.

Bei beiden ist daher das Ergebniß der Philosophie die unendliche Sehnsucht nach einem in unendlicher Ferne schwebenden Ideale.

In Hegels Weltbetrachtung verschwindet die Sehnsucht; das kraftvolle Diesseits tritt an die Stelle der mystischen Fantasieen. In dem Leben des Geistes, wie es ist, hat das Göttliche sein vollkommenes Dasein und das Bewußtsein seine vollkommene Befriedigung.

Auch das diesseitige Ziel der Geschichte sehen Fichte und Schelling in unendlicher Ferne. Sie versenken sich in Entwürfe idealer Staatsformen, in deren Verwirklichung die Bestimmung der Menschheit liegen soll.

Für Hegel dagegen ist die Entwicklung der Geschichte im Wesentlichen vollbracht. Er sieht in den thatsächlich vorhandenen Bildungen des Weltgeistes den reifsten Ausdruck der Vernunft und der Freiheit.

So hebt erst Hegel den Gegensatz zwischen Ich und Welt, das tiefste Problem einer großen Weltepoche, vollständig auf. Indem er das All, wie es ist, aus dem Ich entfaltet, begreift er die Wirklichkeit als Nothwendigkeit und giebt dem Geiste die volle Harmonie mit den Dingen. —

Dennoch findet man, wenn man tiefer in das Innere des Systems hinabsteigt, daß die Mängel der Fichteschen und Schellingschen Philosophie auch von Hegel nicht ganz überwunden worden sind.

Die Entwicklung beginnt mit dem reinen Sein und endet mit dem reinen Wissen. Diese beiden Begriffe zu vermitteln ist der Zweck der ganzen dialektischen Bewegung.

In weiterem Sinne kann man die Welt des logischen Gedankens überhaupt als das Reich des Seins, die des Geistes als das Reich des Wissens bezeichnen. Die Natur bildet den Uebergang zwischen beiden. Der Gedanke entäußert sich seiner Idealität und versenkt sich in die Endlichkeit des sinnlichen Daseins, um sich als Geist mit sich zusammenzuschließen.

In jedem der drei Theile aber wiederholt sich dieser Verlauf, daß das Sein in der Rückkehr aus dem Dasein die Form des Wissens gewinnt.

So findet in der Logik die gleichgültige Identität des Absoluten ihre Wahrheit in der unendlichen Selbstvermittelung der Idee.

So erhält der Begriff der Materie in der Naturphilosophie seine Erfüllung im Begriff des Lebens, das als das sinnliche Abbild des Wissens die höchste Verinnerlichung der Aeußerlichkeit darstellt.

So entwickelt die Philosophie des Geistes die Vernunft von der einfachen Selbstbeziehung des noch träumenden Bewußtseins zu der Reife der speculativen Erkenntniß, die selbst die höchsten idealen Mächte in Gedanken verwandelt und in die Innerlichkeit zurücknimmt.

So erscheint endlich in den geschichtsphilosophischen Darstellungen der politische und religiöse, der künstlerische und wissenschaftliche Gedanke zunächst in Form der unbewußten Substanz und erreicht in den christlich germanischen Völkern das Ziel seines Strebens, die Form des freien persönlichen Bewußtseins.

Ueberall ist das Letzte und Höchste, in dem die Bewegung ihren Abschluß findet, das Wissen. Die ganze Entwicklung ist, wie Hegel sich ausdrückt, als ein Insichgehen des Seins zu betrachten, das in seiner letzten Vertiefung sich selbst begreift und erst damit die volle innere Unendlichkeit findet.

Es ist merkwürdig, welche verhängnißvollen, ja furchtbaren Consequenzen aus dieser Anschauung hervorgehen.

Indem die Entwicklung mit der Unendlichkeit des Gedankens

beginnt und mit der Unendlichkeit des Denkens schließt, erhält alles Endliche und Bestimmte nur die negative Bedeutung, das Zusichselbstkommen des Gedankens zu vermitteln. Das Allgemeine läßt das Besondere nur aus sich hervorgehen, um es wieder in sich zurückzunehmen und dadurch lebendig mit sich eins zu werden. Jede feste Gestaltung und Darstellung des Gedankens wird als unwahre Verkörperung und Verendlichung des Unendlichen sofort wieder vernichtet und in die flüssige Einheit aufgelöst.

Dies gilt vor Allen von der Welt der Endlichkeit κατ' ἐξοχήν, der Natur. Nichts ist auffallender und bezeichnender, als die untergeordnete Stellung, die ihr von Hegel angewiesen wird. Das Sinnliche wird ein für allemal als das Gedankenlose und Geistlose aufgefaßt und als bloße Bedingung des Idealen, als Mittelglied zwischen Idee und Geist bestimmt. Die Natur ist der tiefste Gegensatz der Idee, der außer sich selbst gesetzte Gedanke, der unendliche Schmerz des sich suchenden Begriffs; jedes Sein in ihr hat seinen Schwerpunkt außer sich und empfängt seine Bestimmungen durch ein anderes; selbst das Thier bleibt sich innerlich fremd, es ist „die concrete Angst", die ruhelose dunkle Sehnsucht nach dem versagten Bewußtsein. Es wird als die tiefste tragische Nothwendigkeit der Dialektik hingestellt, daß die Idee in die Aeußerlichkeit und Endlichkeit, in das Reich des Schmerzes und des Todes hinabsteigen muß, um in der Ueberwindung des höchsten und schneidendsten Gegensatzes ihre Unendlichkeit ganz zu bethätigen und sich die Form der Persönlichkeit zu geben. So tritt die Natur nur hervor, um wieder aufgehoben und ideell vernichtet zu werden: der Geist ist die Rückkehr des Gedankens aus seiner Entäußerung, die Wiederherstellung seines flüssigen Lebens, die Wiederauflösung der Natur in die Idee; und zwar ist es nicht etwa seine Bestimmung, Idee und Dinge in Beziehung zu setzen, sondern seine ganze Bewegung und Entwicklung ist ein Spiel mit sich selbst, er lebt von Anfang an ein völlig selbständiges Leben.

Auch für Hegel also ist das Hervortreten der Erscheinung ein Abfall der Idee von sich selbst, nur daß dieser Abfall durch die Nothwendigkeit der Sache bedingt und durch das Insichgehen der Erscheinung im Geiste ewig versöhnt ist.

Diese negative Auffassung des Endlichen geht jedoch durch alle Gebiete der Wissenschaft.

Schon in der Logik ist es bedeutungsvoll, daß die Formen des Gegensatzes, auf denen die Analyse der Sinnenwelt beruht, in der höchsten Sphäre völlig verschwinden. Die Verhältnisse von Wesen und Schein, von Inhalt und Form, von Grund und Folge, von Kraft und Aeußerung, Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung u. s. w. haben im Reiche des Begriffs und des Wissens keine Bedeutung mehr.

In der Naturphilosophie werden die Gegensätze im Reiche der Gestirne wie der irdischen Stoffe als unwahre Einseitigkeiten behandelt, mit deren Aufhebung die Natur erst zur Einheit mit sich selbst gelangt.

Am interessantesten erscheint aber die Wechselbeziehung des Allgemeinen und Besondern in der Geistesphilosophie. Sie führt vom Begriff des Geistes zu dessen Idee, von der gehaltlosen abstracten Freiheit des individuellen Bewußtseins zu der inhaltsvollen Freiheit des Vernunftbewußtseins. In der Mitte liegen die großen objectiven Formen der geistigen Welt, jene substantiellen sittlichen Mächte, deren Darstellung zu Hegels entschiedensten Verdiensten gehört. So streng die Berechtigung dieser idealen Mächte zur Beherrschung des Lebens behauptet wird, so gehen sie doch nur aus dem Aether des Denkens hervor, um in diesen Aether zurückzugehen. Sie theilen die Nichtigkeit alles Endlichen, weil ihnen die Subjectivität, die Form der Persönlichkeit abgeht. Auch der Staat, wegen dessen übertriebener Verherrlichung man Hegel oft genug angegriffen hat, ist nur eine einzelne Erscheinung der Unendlichkeit des Geistes; ja selbst der Weltgeist ist nur die höchste und allgemeinste Form der in die Nothwendigkeit verhüllten Freiheit. Die Vernunft ist auf der Stufe des absoluten Geistes über die Nothwendigkeit erhaben; und wenn die Zurücknahme derselben in die Freiheit in der Anschauung der Kunst noch unvollkommen ist, wenn das Ich und das Göttliche in der Sphäre der Religion noch einmal auseinandertreten, um sich auszugleichen, so wird auch diese zarte ideelle Entgegensetzung zuletzt vollkommen vernichtet, indem sich Kunst und Religion in die Philosophie als ihre letzte Wahrheit auflösen,

in der sich die Freiheit als Eins und Alles und das Göttliche — den objectiven Geist — als ihr eigenes Wesen erkennt.

In demselben Sinne geht nun auch die Philosophie der Geschichte vom Gestaltlosen zum Gestaltlosen. Die altorientalische Welt repräsentirt den einfachen Gedanken in seiner Unendlichkeit, vor dem das Individuelle als das Nichtige verschwindet. Bei den Völkern des klassischen Alterthums gewinnt die Idee die feste Gestaltung und breitet sich in ein Reich vollendeter Schönheit aus, erstarrt aber zugleich in der Endlichkeit der plastischen Form. Bei den christlich germanischen Nationen kehrt dann der Gedanke als Geist in sich selbst zurück und findet im Bewußtsein die entsprechende Wirklichkeit. So ergeben sich die drei großen Staatsformen Despotie, Republik und Monarchie; die Gegensätze des symbolischen, klassischen und romantischen Kunstgedankens; die drei großen Formen des religiösen Bewußtseins, die Religion der Substanz, der Schönheit und des Geistes; die drei Stufen der philosophischen Entwicklung endlich, die Philosophie des Unendlichen, die Philosophie der Ideen und die Philosophie des Ichs. Man hat Hegel seine hohe Bewunderung der Griechen mehrfach zum Vorwurf gemacht: allein es ist sein tiefster Ernst, daß die Schönheit der Formen, wie sie in der griechischen Religion und Kunst, im griechischen Staatsleben, ja wenn man will, selbst in der griechischen Philosophie hervortritt, nur ein Durchgangspunkt im Entwicklungsgange der Vernunft sein kann, und daß die freie Entwicklung des Individuellen, der Reichthum des Gedankens, die selbstbewußte Innerlichkeit der modernen Zeit eine wesentlich höhere Stufe der Menschheit darstellen. Das Sinnliche muß untergehen, wenn das Geistige freiwerden soll: „erst in der Dämmerung fliegt die Eule Minerva's".

Mit Einem Worte, es giebt schlechterdings kein äußeres Dasein, das der Idee entspräche. In der Innerlichkeit des Geistes allein findet sie die angemessene Wirklichkeit. Die Erscheinung, die Form, die Schönheit sind nur vorübergehende Momente in der Bewegung des Gedankens. Die bestimmten Gestaltungen, die im Verlaufe der Dialektik hervortreten, offenbaren sich als flüssige Scheingebilde, die eins nach dem andern in den Aether des Denkens zurückgehen. Das Ziel des Weltalls, das οὗ ἕνεκα der

Dinge, in das sich die ganze dialektische Bewegung auflöst, ist allein das höchste Wissen, wie es nur in der Philosophie und im eigentlichsten Sinne erst in der vollendeten Philosophie zur Wahrheit wird. Alle Formen des Seins werden als Verwandlungen dieses Gedankens, als Stufen des Wissens aufgefaßt und haben nur als solche und nach dem Maße der Vollkommenheit, wie sie jenen Gedanken ausdrücken, eine Bedeutung.

Und welches ist dieses höchste Wissen, dem der ganze Reichthum der sinnlichen wie der übersinnlichen Welt geopfert wird? Es ist das Sichselbstdenken des Geistes als des Unbedingten; das Sichselbstdenken des Denkens, das alles Objective in sich zurückgenommen und in sein Wesen verwandelt hat. Um sich in ihrer Unendlichkeit zu bethätigen, bringt die Idee Natur und Geist hervor; mit dem vollendeten Bewußtsein der Idee von ihrer Unendlichkeit hat die Entwicklung des Geistes den Abschluß gefunden.

Das höchste Wissen hat also keinen andern Inhalt als seine Form. Es ist dieselbe einfache Selbstanschauung, wie sie Fichte als den Begriff des Ichs und Schelling als den Begriff des Absoluten ausspricht. Auch bei Hegel bildet den letzten Gehalt alles Daseins nichts Anderes als die reine Form des Wissens; nur läßt er nicht, wie Fichte und Schelling, das Weltall durch Analyse des Satzes der Ichheit hervorgehen, sondern löst alle Formen der Dinge in ihn auf.

Die durchsichtige Gleichheit des Geistes mit sich selbst ist bei ihm das letzte Ergebniß der ungeheuren Entwicklung, die mit dem Nichts beginnt; sie ist das Ziel, dem der sich selbst suchende Gedanke in der ganzen langen Reihe seiner Verwandlungen entgegenstrebt. Die gesammte dialektische Bewegung des Systems hat nur die Bedeutung, dem Absoluten die Form der Selbstanschauung zu geben und damit den Begriff des in sich Unendlichen zu erfüllen.

Erst am Schlusse jeder Entwicklung wird, wie Hegel es vielfach ausspricht, mit dem Hervortreten der höchsten Wahrheit die wirkliche Bedeutung des Anfangs und des ganzen Verlaufs offenbar. So ist vom Standpunkte des absoluten Geistes aus zunächst die ganze Dialektik des geistigen Lebens, der Gegensatz der subjectiven und objectiven Vernunft, nur ein Spiel der Freiheit mit sich selbst, die sich, um sich vollständig anzuschauen, erst in ihrer

Unmittelbarkeit und einfachen Allgemeinheit setzt, dann ihre besonderen Bestimmungen entfaltet und endlich die Mannigfaltigkeit wieder in die Einheit auflöst. Und so ist nun, da der absolute Geist zugleich die letzte Wahrheit alles Seins ist, das Weltall überhaupt nichts Anderes, als die ewige That des sich denkenden Geistes, der in seiner Bewegung zu sich selbst alle Form der Dinge aus sich hervorgehen läßt und in sich zurücknimmt.

So spielt dem Wesen der Sache nach der Begriff der Identität, bei Hegel dieselbe Rolle wie bei seinen Vorgängern. Seine Philosophie geht von ihm aus und endet mit ihm. Von dem letzten und höchsten Wissen am Schlusse der Geistesphilosophie gilt genau dasselbe wie von der absoluten Idee am Schlusse der Logik: sie ist eine eben so einfache Einheit wie das erste unbestimmte Sein, nur daß dieses Sein jetzt die Form der reinen Selbstanschauung gewonnen hat, wo Anschauendes und Angeschautes dasselbe sind. Ausdrücklich und mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß das Ende der Philosophie wieder auf den Anfang zurückweist und daß das vollendete Wissen, indem es die Wahrheit aus sich hervorruft, diese zunächst als das einfache Was des Anfangs erblickt, durch dessen innere Dialektik fortgetrieben es am Schlusse wieder zu sich selbst gelangt. Der Begriff der absoluten Negativität ist eine eben so vollkommene Abstraction, wie der der absoluten Identität des Absoluten. Es ist der Begriff der reinen Denkthätigkeit als solcher, aus deren Unendlichkeit alle Formen des Gedankens hervorgehen, aber nur, um sich sämmtlich wieder, da jede einzelne ein unangemessener Ausdruck des Unendlichen ist, in jene Unendlichkeit aufzulösen, die sie nur herausgesetzt, um zur Anschauung ihrer selbst zu gelangen und sich als Eins und Alles zu begreifen. Die Bewegung der Dialektik ist ein flüssiges Entstehen und Vergehen der Begriffe, das jeden Stillstand und jede bleibende Gestaltung ausschließt: die hervortretenden Gebilde werden immer wieder von der Einheit verschlungen, der herausgesetzte Inhalt wird immer von Neuem in die Denkthätigkeit zurückgenommen, die am Ende als das einzig Wahrhafte und Wirkliche übrig bleibt, um den Kreis ewig von Neuem zu erzeugen.

Auch die Hegel'sche Philosophie ist ihrem Wesen nach ein System des vollendeten Akosmismus: auch in ihr ist das Letzte

die tiefe mystische Versenkung — die Mystik in ihrer verfeinertsten Form, wo der Geist nicht die Unendlichkeit der Idee, noch weniger die dunkle Naturmacht, auch nicht den allgemeinen Geist, sondern sich selbst, in seiner persönlichen Einzelheit, als das Absolute empfindet und anschaut. —

Die Hegelsche Dialektik erscheint hauptsächlich dadurch so tiefsinnig und unantastbar, daß sie die volle Schärfe des Widerspruchs zu tragen vermag und die entgegengesetzten Ansprüche mit gleicher Unbefangenheit würdigt. Sie ergänzt jede Einseitigkeit durch die gegenüberstehende und giebt selbst der absoluten Idee an der Natur einen bedeutungsvollen Gegensatz. Man darf jedoch nicht übersehen, daß diese unbefangene Nebeneinanderstellung der Einseitigkeiten eine willkürliche Trennung der Begriffsbestimmungen in sich schließt, wodurch die lebendige Einheit des Daseins völlig zerstört wird.

Indem auch Hegel den reinen Gedanken von vorn herein als die gestaltlose Identität bestimmt, geht auch er von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß die Wirklichkeit und das Besondere dem Idealen gegenüberstehen; und wenn er das Unendliche unmittelbar durch die Endlichkeit ergänzt, so wird doch damit die ursprüngliche Absonderung nicht aufgehoben, und die ganze Bewegung der Dialektik bleibt ein unendliches Wechselspiel von Idealität und Realität, die sich fortwährend suchen, ohne sich zu finden.

In dem großartigsten aller Gegensätze, dem von Idee und Natur, tritt dies gewaltsame Auseinanderhalten von Wahrheit und Wirklichkeit am schroffsten hervor. In ihrer Absonderung sind beide gleich leer; die Idee hat ihre Erfüllung, die Natur ihren Begriff außer sich. Die logischen Gedanken bleiben abstracte Allgemeinbegriffe; die Natur wird ein geistloses äußerliches Dasein, dessen Nichtigkeit und Ohnmacht in jeder seiner Bestimmungen hervortritt. Indem die Idee die Natur aus sich herauswirft, wird diese entgöttert und sie selbst zur bloßen Form, zum inhaltslosen Namen.

Diese Trennung geht nun durch alle Gebiete und zerlegt wieder Idee, Natur und Geist in gewaltsame Abstractionen.

Die gleichgültige Unendlichkeit des Seins in der Logik ist eben so unwahr wie die ausschließende Endlichkeit des Wesens.

Die Materie wird in der Naturphiloſophie als gleichgültige ſchwere Maſſe beſtimmt, weil die Gegenſätze der Stoffe und Kräfte, wodurch ihr Begriff ſeine Erfüllung und Beſeelung erhält, von ihm abgeſondert und der einfachen Einheit gegenübergeſetzt werden.

In gleicher Weiſe wird im Reiche des Geiſtes der Inhalt der Freiheit von der Form geſchieden. Die pſychologiſchen Beſtimmungen werden für ſich entwickelt und dann die Vernunftgeſetze als eine objective Welt hingeſtellt, die dem ſubjectiven Bewußtſein als gegebene Nothwendigkeit entgegentritt. Durch dieſen Gegenſatz wird einerſeits das individuelle Leben leer und bedeutungslos, da es keine Erfüllung hat, als die Nichtigkeit der ſinnlichen Empfindung und Leidenſchaft; andererſeits wird die Sphäre des allgemeinen und öffentlichen Lebens ſelbſt entgöttlicht, da ein freies und bewußtes Hervorbringen des Vernünftigen ein für allemal ausgeſchloſſen wird. Der objective Geiſt hat ſeinen Begriff außer ſich, wie die Natur. Die Vernunft des Staates erſcheint als Naturmacht; ſelbſt wo ſie individualiſirt iſt, ſteht ſie als Monarch dem Einzelnen gegenüber; und der Weltgeiſt wirkt mit dämoniſcher Nothwendigkeit, die als unerbittliches tragiſches Schickſal empfunden wird. Die ins Unendliche ſtrebende Sehnſucht des Ichs und die objectiven Mächte des Daſeins, die ſie in ihre Schranken weiſen, ſtehen der Sache nach in feindlichem Verhältniß; und ſo erſcheint das Leben des Geiſtes als unendlicher Zwieſpalt zwiſchen dem Ich und der Wirklichkeit, der ſeine Verſöhnung nur in der Sphäre der Kunſt, Religion und Philoſophie, alſo in der Zurückziehung in die Tiefe der Innerlichkeit findet.

Auch die Anſchauung der Geſchichte beruht auf dieſer Zerlegung der Begriffsbeſtimmungen. Im Orient fehlt der Unendlichkeit des Gedankens die Klarheit der Formen; in der griechiſchen Welt fehlt der Schönheit der Form die Unendlichkeit des Gedankens; und die ſchließliche Verſöhnung liegt auch hier nur in der Zurückziehung aus dem Leben in die Innerlichkeit, wie ſie in der chriſtlich germaniſchen Welt vollbracht wird.

Dieſe Trennung geht dann bis ins Einzelſte hinab. Sie erſcheint in der Logik in den Gegenſätzen des Was und der Größe, des Weſens und der Erſcheinung, des Begriffs und der Wirklichkeit; in der Geiſtesphiloſophie in den Gegenſätzen von Bewußtſein und

Selbstbewußtsein, von Recht und Moralität, von Kunst und Religion, und so fort. Wesen und Form, Gedanke und Erscheinung gelangen nie zu einander, und so treten immer nur Abwechselungen von Einseitigkeiten hervor, aber nirgends die harmonische Ganzheit. Es bleibt bei der Unwahrheit und Unfreiheit aller Gestaltungen, bei der Trennung zwischen Wahrheit und Wirklichkeit, zwischen der Idee, der das Dasein, und dem Dasein, dem die Idee fehlt.

Es bleibt somit auch bei der Trennung von Sein und Denken, deren Einheit zu finden die tiefste Aufgabe war. So lange Ideen und Dinge als entgegengesetzte Begriffe behandelt worden, ist eine wahrhaft ideale Anschauung des Seins unmöglich. Das äußere Dasein ist auch bei Hegel ein Abfall von Gedanken, den nur die Versenkung in die tiefste Innerlichkeit wieder aufheben kann.

Das Geheimniß der Hegelschen Dialektik besteht darin, Wesen und Form des Seins auseinanderzulegen und das gestaltlose Allgemeine sowie das haltlose Besondere in ihrer Einseitigkeit als gleich endlich und nichtig darzustellen, um die flüssige Einheit beider im Denken als die einzige Wahrheit zur Anerkennung zu bringen. Dies gilt ebenso von den höchsten Gegensätzen, vor Allem von dem Gegensatze von Idee und Natur, die ihre Einheit im Geiste finden, wie von den untergeordnetsten. Man könnte das System in Form eines neuen platonischen Parmenides umschreiben, dessen Inhalt es wäre, zu zeigen, wie die Idee weder als nichtseiend noch als seiend gedacht werden kann, mithin ihre Wirklichkeit nur in der lebendigen Thätigkeit des Denkens hat.

Die Bedeutung dieser Dialektik ist wesentlich negativ. Sie stellt die Gegensätze des Verstandes in ihrer Nichtigkeit dar und führt sie auf die schaffende Vernunft zurück, deren einfache Unendlichkeit aber auch als die einzige Wahrheit übrigbleibt. Hegel hat das All in den Geist aufgelöst, ohne ein ideales All aus diesem zu entfalten. Sein ganzes System ist eine glänzende kritische Studie, die aber an der Schwelle der speculativen Anschauung endet.

Hegel selbst hat die höchste Idee der philosophischen Bewegung mit vollkommener Klarheit ausgesprochen. „Das Absolute ist der Geist", sagt er: „das ist die höchste Definition des Absoluten. Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu verstehen war die letzte Tendenz aller Bildung und Philosophie; auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drange allein ist die Weltgeschichte zu begreifen." *)

Das Geheimniß des Ichs war es, das Kant als das Räthsel des Denkens hingestellt hatte. Die sachlichen Fragen des Wissens verschwanden vor den kritischen: das Verhältniß des Ichs zum All ward der Mittelpunkt aller tieferen Forschungen.

In der Kantschen Kritik lag die Hinweisung auf ein doppeltes Ideal: ein Unbedingtes im Wissen und im Handeln. Indem sie den höchsten Aspirationen der Vernunft die Grenzen unserer Endlichkeit schneidend gegenüberstellte, entzündete sie die glühende Sehnsucht des Geistes, diese Fesseln zu durchbrechen und sich unabhängig von den Mächten der Sinnenwelt in voller Souverainität zu entfalten.

Die Darstellung dieser Souverainität des Geistes bildet den Inhalt unserer neueren Philosophie.

Auch die Seele der philosophischen Revolution war die große Idee der Freiheit, die gleichzeitig in den politischen Revolutionen so welterschütternd hervorbrach. Was Frankreich im äußern Leben zu verwirklichen unternahm, das suchte Deutschland als wissenschaftlichen Gedanken im Innersten des Bewußtseins.

*) Encycl. 2. Ausg. S. 361.

Mit voller revolutionärer Kühnheit erklärte zuerst Fichte das Ich für unbedingt, indem er es von der Außenwelt losriß und als ein All in sich selbst begriff.

Mit gleicher Kühnheit des Denkens, aber zarterer künstlerischer Begabung entwickelte dann Schelling das Unbedingte als Ich und zeigte damit dem Geiste sein eigenes Wesen als das Wesen der Dinge.

Zuletzt faßte Hegel beide Ideen zusammen und stellte den Geist nicht nur als seinem Wesen nach eins mit dem Göttlichen, sondern auch die Form seiner Selbstheit als die Wirklichkeit dar, in der die Idee erst zum lebendigen Dasein gelangt und ihre Selbstanschauung vollendet.

Er sprach den letzten ungeheuren Gedanken aus, daß das Ich das Absolute selbst ist.

Die speculativen Systeme seit Kant bilden den letzten wissenschaftlichen Abschluß jener individualistischen Welt- und Lebensbetrachtung, die das ganze achtzehnte Jahrhundert beherrscht und die besonders in Deutschland in so mannigfachen Wendungen entwickelt wurde.

Die Philosophie erhob die Idee der in sich selbst vollendeten Persönlichkeit zu ihrer allgemeingültigen Form. Sie unterwarf die geniale Willkür und den ästhetischen Egoismus dem Ernste des Gedankens und der Sittlichkeit. Sie vollendete die Abschließung des Ichs, aber sie gab ihm seinen Inhalt in der Vernunft der Dinge.

Insbesondere bezeichnet die Hegelsche Philosophie den letzten Höhepunkt jenes Individualismus, sofern sie den Begriff der Persönlichkeit zur reinsten Allgemeinheit läutert. Nur durch die Ineinssetzung mit den objectiven Mächten des Daseins, durch die volle Verzichtleistung auf alles Willkürliche und Zufällige erhebt sich der Geist nach Hegels Anschauung zum Bewußtsein seiner Unendlichkeit, so daß die höchste Freiheit in der höchsten Nothwendigkeit ihre Erfüllung hat.

Diese großartige Objectivität war es, die Hegels eigener Per-

sönlichkeit das Mächtige und Gediegene, die plastische Sicherheit und Tüchtigkeit gab. Er betrachtete es als das Ziel aller Bildung, die Vernunft des Bestehenden in sich aufzunehmen, und sah in seiner eigenen Philosophie nichts Anderes als die Enthüllung des Gedankens der vorhandenen politischen und geistigen Lebensformen, die reine Darstellung des Gehalts der Geschichte.

Indessen diese zarte Harmonie war nicht festzuhalten: es bedurfte nur der einfachen Betrachtung, daß auf der höchsten Stufe des Denkens der ganze Inhalt der Dinge in Geist und Freiheit aufgelöst sei, um die conservativste aller Philosophieen in die revolutionärste zu verwandeln.

Die geschmacklosen Uebertreibungen der Rechtgläubigkeit von Seiten der älteren Hegelianer riefen den Gegensatz der jüngeren Schule hervor, die in den geschichtlich entwickelten Formen nur Durchgangspunkte des fortschreitenden Bewußtseins anerkannte und nun ihrerseits vom Standpunkte des vollendeten Wissens aus die Welt neu zu schaffen unternahm. Hier trat denn der letzte Gedanke der absoluten Philosophie, die schrankenlose Souverainität des selbstbewußten Ichs, mit seiner ganzen Energie hervor und entwickelte seine letzten Consequenzen, indem er die Auflösung aller Religionen, die Verschmelzung aller Staaten und Nationalitäten in eine große democratische Weltrepublik verkündigte, die wieder jeder Gemeinde die freiste Selbstbestimmung gewähren sollte, sodaß nur die Forderung des unbeschränkten Thuns und Lassens für jeden Einzelnen, die vollkommene Auflösung der Menschheit übrig blieb. Die Idee der Freiheit zerfloß in Fantasieen der wildesten Willkür, die bald an ihrer Nichtigkeit untergingen und eine vollständige Leere des Denkens zurückließen, deren Ausfüllung nicht wieder gelungen ist.

Auf den mannigfachsten Gebieten des gesellschaftlichen und staatlichen Daseins, der Wissenschaft und der Kunst zeigt die Gegenwart den Trieb, von den Auffassungen der Epoche des Individualismus und Subjectivismus zur Unmittelbarkeit des Lebens, zur Fülle und Gesundheit der realistischen Wirklichkeit zurückzukehren.

Die Erschöpfung der individualistischen und kritischen Formen der Philosophie weist einfach darauf hin, daß der Geist auch auf diesem Gebiete zu reicheren und lebendigeren Anschauungen zurückstrebt, daß es Zeit ist, von den kritischen Fragen wieder zu den sachlichen, von der Versenkung in die Tiefe des Innern zur Betrachtung des Seins in seiner Ganzheit zu kommen.

Die Aufgabe ist nur, zu jenen reicheren Anschauungen zu gelangen, ohne den Gewinn zu opfern, den die Denker seit Kant mit so verschwenderischem Aufwande von Geist und Tiefsinn für die Wissenschaft erworben haben.

Die Arbeit der kritischen Epoche war darauf gerichtet, den Gegensatz zwischen dem Ich und den Dingen aufzuheben. Ihr Ziel war erreicht, wenn es gelang, die Dinge in das Denken aufzulösen und die Vernunft als den Inbegriff der Wahrheit darzustellen.

Es war die Arbeit des Geistes, die Welt in Besitz zu nehmen. Indem er die Formen des Seins in Gedanken verwandelte, fand er das All, das ihm fremd gegenübergestanden hatte, als ein Reich von Ideen in seinem Innern. Damit war seine untergeordnete und abhängige Stellung gegen die Außenwelt aufgehoben; er hatte das Bewußtsein seiner Freiheit gewonnen, indem er keine Wahrheit anerkannte, als die der Vernunft.

Diese Souverainität des Gedankens kann die Wissenschaft nicht aufgeben, ohne auf ihren höchsten Begriff Verzicht zu leisten.

Ihr Fortschritt wird also nur darin bestehen müssen, die Form des Subjectivismus abzustreifen und die ideale Anschauung der Dinge rein zu entfalten. In den individualistischen Systemen gelangen die Ideen nicht zur Freiheit, da ihr lebendiger Reichthum in die Identität der Ichform aufgelöst und als bloße Abspiegelung dieser Form behandelt wird. Nachdem die kritische Arbeit vollendet ist, kann sich das natürliche Verhältniß des Geistes zur Wirklichkeit in höherem Sinne wiederherstellen, indem er diese als göttliche Nothwendigkeit begreift und empfindet.

In der herben Schale der Ichheit ist die Frucht gereift: man braucht nur die Schale zu zerbrechen um den Kern ans Licht zu bringen.

Erst mit dieser Rückkehr des Gedankens zur Unmittelbar-

keit des Lebens wird die Epoche des wahren Idealismus in der Philosophie beginnen.

Die neue Wissenschaft wird Denken und Sein, Idee und Erscheinung nicht als entgegengesetzte Mächte behandeln, sondern sie in unmittelbarer Einheit auffassen.

Sie wird das Göttliche nicht in der Tiefe des Geistes suchen, sondern im lebendigen All.

Sie wird den Reichthum der Dinge nicht in die leere Identität versenken, sondern in künstlerischer Einheit begreifen.

Sie wird in den Formen der sinnlichen wie der geistigen Welt nicht bloße Entwicklungsstufen des sich selbst wissenden Wissens sehen, sondern ebenbürtige Offenbarungen.

Damit wird sich eine völlig neue Anschauung der Natur und des Ideals, des Lebens und des Staats, der Kunst und der Religion ergeben; die Sinnenwelt wird wieder in ihre Rechte treten und die Kräfte des Geistes werden sich in freier Harmonie entfalten.

Anmerkungen.

Fichte.

Der einfache Grundgedanke der Fichte'schen Philosophie wird schon in dem Schriftchen „über den Begriff der Wissenschaftslehre" (1794) mit voller Bestimmtheit ausgesprochen. Die Möglichkeit einer höchsten Wissenschaft, heißt es, und damit die Möglichkeit aller andern Wissenschaften als solcher beruht darauf, daß ein letzter und oberster Grundsatz alles Wissens gefunden wird, der keines Beweises bedarf und seine Gewißheit unmittelbar in sich selbst trägt. Wenn unser Geist ein geordnetes Ganzes ausmachen soll, so müssen sich aus diesem Satze des Wissens schlechthin alle Sätze entwickeln lassen, die im Reiche des Denkens vorkommen; sie müssen sich mit Nothwendigkeit aus ihm ergeben, und mit der Beendigung seiner Analyse muß auch der Umfang des Bewußtseins erschöpft sein. Er bildet also den absoluten Gehalt alles Wissens, sowie er ihm die absolute Form bestimmt. — Es versteht sich von selbst, daß dieser Satz der Satz der Ichheit ist.

Gleich darauf erschien die Wissenschaftslehre selbst, 1794, und von da an erfuhr das System im Großen keine weitere Veränderung; nur einige neue Formen und Ausdrucksweisen und die feinere speculative Durchbildung aller Bestimmungen unterscheiden Fichtes spätere Schriften von den früheren. An ein Aufgeben seiner Grundanschauung hat er nie gedacht. In dem ersten der beiden „Aufsätze als Einleitung einer wissenschaftlichen Zeitschrift" (1806) bemerkt er ausdrücklich, die ältere Wissenschaftslehre sei vorläufig gut und ausreichend, und man habe nie eine andere Lehre zu erwarten; die Darstellung der Ichform als der Wurzel alles Wissens, die Ableitung des Bewußtseins aus der Wechselwirkung zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, diese Grundzüge werde man in allen jetzigen und künftigen Erklärungen über die Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden. Noch in den Vorlesungen von 1813, den letzten, die er gehalten hat, geht er davon aus, daß die Wissenschaftslehre nicht Seinslehre sei — denn alles Sein bleibe immer ein gewußtes — sondern Wissenschaft des Wissens, Besinnung als Kunst nach Regeln, Entwicklung des Bewußtseins aus seinem Begriffe.

Was die Annahme einer doppelten Fichteschen Philosophie veranlaßt hat, ist hauptsächlich die religiöse Färbung der späteren Schriften, die man mit dem ursprünglichen Gedanken des Systems für unvereinbar hielt. Allerdings trat die Wissenschaft des Ichs zuerst ganz atheistisch auf. Als Schöpfer seiner selbst und des Alls bedarf der Geist keiner Gottheit über sich. In dem Aufsatze „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798) wird offen gesagt, die moralische Weltordnung sei der einzige Gott, dessen das Denken bedürfe und den es zu fassen vermöge. Es sei kein Grund vorhanden, ein besonderes Wesen als deren Urheber zu bestimmen; sie sei durch innere Nothwendigkeit da. Moralität und Religion sei dasselbe, heißt es in der „Appellation an das Publicum" (1799); die eine ergreife das Uebersinnliche durch das Thun, die andere durch den Glauben. Und in den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" wird dies dahin erläutert, die Religion sei ein intellectuelles Gefühl, daß zum Zwecke der absoluten Unabhängigkeit der Vernunft eine stete Annäherung möglich sei und daß deren Bedingung in der Erfüllung der eigenen Pflicht liege. Ein solches Gefühl begleite unser Denken mit Nothwendigkeit, denn das Setzen eines Zwecks für unser Handeln schließe das Setzen seiner zukünftigen Verwirklichung in sich. Die absolute Gewißheit, durch pflichtmäßiges Handeln den Zweck der Vernunft auch außer dem Willen zu befördern sei das Unmittelbare der Religion. Nur habe man durchaus keinen Grund, aus dem Schaffen und Regieren auf einen Schöpfer und Regierer zu schließen. Die religiöse Bildung müsse daher kein Unterricht über bestimmte Lehren, sondern Bildung des Herzens zur Tugend und Sittlichkeit sein.

Als Uebergang zu den späteren Darstellungen kann die Schlußentwicklung in der „Bestimmung des Menschen" gelten, wo als das Band aller Geister ein höchster Wille bezeichnet wird, dessen Stimme in uns das Gewissen ist. In den Schilderungen der freien Erhabenheit des Menschen, der sich ganz als Werkzeug des Vernunftzweckes weiß und den kein Schmerz dieser Welt mehr berühren kann, finden sich mehrfache Anklänge an die spätere Gestaltung der Ethik.

Trotzdem erschien es als eine völlig neue Wendung der Philosophie, als in der Schrift „vom seligen Leben" (1806) die Lehre von dem Aufgeben der Persönlichkeit und der Versenkung in Gott als die einzige Wahrheit des Daseins hervortrat. Selbst ein Denker wie Hegel fand hier keinen Zusammenhang mit den früheren Entwickelungen. Die Philosophie der Ichheit stellte sich als Enthüllung des reinen Christenthums, als Verkündigung der letzten johanneischen Epoche der Kirche dar, die auf die petrinische und paulinische Zeit folgen müsse.

Man darf sich indessen durch die Ausdrücke nicht täuschen lassen. Führt man diese auf ihren wirklichen Sinn zurück, so erkennt man leicht, daß es sich durchaus nicht um eine neue Weltansicht handelt, sondern daß sich das System nur bestimmter in sich vollendet hat. Was Fichte Gott nennt, ist nichts Anderes als das einfache Wesen des Geistes, das natürlich in allen Geistern dasselbe ist und aus dessen Eintritt in die Ichform erst die Persönlichkeit hervorgeht. Da auch das reinste Bewußtsein als Ineinssetzung von Subject und Object ideell zugleich eine Trennung beider in sich schließt, so liegt das einfache Was des Geistes jenseits alles Bewußtseins und kann daher nicht eigentlich erkannt, sondern nur erlebt werden. Das Eine, das getrennt wird, heißt es schon in der Einleitung der Sittenlehre von 1798, kann, obgleich es allem Bewußtsein zu Grunde liegt, nicht zum Bewußtsein kommen; ich bin dadurch, daß ich von mir weiß. Fichte hob also nur im Fortschritt seines Denkens den innersten Einheitspunkt des Geistes, den letzten Urquell aller Thätigkeit stärker hervor. Ein Sein außerhalb des Wissens, einen Gott außerhalb des Bewußtseins anzuerkennen ist ihm nie in den Sinn gekommen.

Man kann sich davon schon aus der Schrift vom seligen Leben leicht überzeugen. Dem Sein, das durch sich selbst ist, heißt es, kann weder Mannigfaltigkeit noch Wechsel zukommen; es ist einfach und unveränderlich. Das Dasein dieses Seins aber ist unmittelbar und in seiner Wurzel Bewußtsein; und zwar ist das Bewußtsein die einzig mögliche Weise des Daseins, in der das Sein erscheinen kann. Das Wissen ist nichts Anderes als die Wirklichkeit des Absoluten selbst, und zwischen dem Wissen in seiner Wurzel und Gott besteht schlechterdings keine Trennung. In allem Leben ist also das göttliche Leben da, nur daß es nicht immer erblickt und erkannt wird. (Abschnitt 3.). Gott ist nicht nur, sondern er ist auch da; sein Dasein aber ist unmittelbar und mit Nothwendigkeit Wissen. Wir selbst sind Gottes Dasein, wie es in sich ist, ohne irgend eine Verwandlung, und insofern sind auch wir ohne Wechsel und Mannigfaltigkeit; erst durch den Begriff wird das einfache Sein zu einer Welt; jenseits des Begriffs, das heißt in Wahrheit, ist nichts als Gott. (Abschn. 4.). Die Reflexion trennt das Dasein vom Sein, aber die Empfindung, die Liebe bleibt in der Einheit. So ist die Liebe der Quell aller Realität; sie ist selbst Gott und alle Dinge sind aus ihr hervorgegangen. Wer in ihr bleibt, bleibt Gott selbst; die Reflexion allein erschafft ein ungöttliches äußerliches Leben. (Abschn. 10.).

Das Eine wahrhaft Seiende, heißt es ebenso in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1806) nennen alle Zungen Gott. Gottes Dasein nun ist nicht etwa der Grund des Wissens, sondern das Wissen selbst. Eine Welt aber ist nur im Wissen,

und das Wissen ist die Welt; so ist die Welt mittelbar das göttliche Dasein selbst, wie das Wissen unmittelbar.

Noch bestimmter entwickeln die Wissenschaftslehren das Verhältniß. Bereits in den Vorlesungen von 1804 (im zweiten Bande der nachgelassenen Schriften) geht Fichte statt vom Ich vom reinen Sein aus, das hier meistens als das Licht bezeichnet wird. Dies reine Licht ist nicht an sich unbegreiflich; es wird erst unbegreiflich, wenn sich der Begriff daran versucht: es hat keine andere Bestimmung, als die des Fürsichbestehens im höchsten Sinne; der Begriff der Realität ist die Negation der Einsicht, aber eben damit ihre allerhöchste Position; wir begreifen das Licht nicht, aber haben und sind es. Soll aber das Licht in die Wirklichkeit treten, so muß es sich mit der Begriffsform, der Form der Ichheit, vermählen, und die Einheit von Licht und Begriff zu erkennen ist die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft. — In der Wissenschaftslehre von 1812 ist die einfache Eintheilung des Stoffes:

I. Das Absolute. Gott.
II. Die Erscheinung Gottes. Das Wissen.
   1. Die Erscheinung an sich. Das ursprüngliche identische Bewußtsein.
   2. Das Sichersheinen der Erscheinung. Das wirkliche Bewußtsein.
   3. Das Sichersheinen des Sichersheinens. Die Philosophie.

Hier wird ausdrücklich bemerkt, daß die Nothwendigkeit des Denkens uns nur auf ein reines sich selbst gleiches Sein führt. Daneben finden wir thatsächlich ein zweites Sein, das Wissen; denn daß Alles, was Erscheinung heißt, im Begriff des Wissens aufgeht, wird durch die Kritik des Bewußtseins erwiesen. Wir können dieses factische Sein nur als die Erscheinung jenes wahren und göttlichen begreifen. Aus seiner Wirklichkeit dürfen wir auf seine Nothwendigkeit schließen. Die Erscheinung erscheint sich selbst, damit, indem die Form als solche erkannt wird, das Licht in seiner Reinheit in die Sichtbarkeit tritt. Die in sich zurückgehende Form der Erscheinung ist das Ich; die Analyse des Begriffs der Ichheit bildet den Inhalt der Philosophie. Sie abstrahirt von der Realität, um die Form des Wissens abzulösen. (Man vergleiche den zweiten der beiden Aufsätze als Einleitung einer wissensch. Zeitschrift. 1806.)

Wenn übrigens das Was des Geistes als Sein ausgesprochen wird, so wird zugleich wiederholt und mit großem Nachdruck darauf hingewiesen, daß dieses Sein nur als Leben und That zu begreifen ist. Das Absolute Spinozas und Schellings wird als ein todter Begriff des Denkens bezeichnet, wogegen die Wissenschaftslehre die Verneinung und den Tod bis in seine letzte Verschanzung verfolge,

um zum Leben zu gelangen. Auch in der Wissenschaft könne man das Absolute nicht außer sich anschauen, sondern müsse in eigener Person das Absolute sein und leben. (WL. von 1804. Zwei Aufsätze als Einl. u. s. f. II.). Der letzte und höchste Schatten, heißt es in den Gesprächen über Patriotismus, den die Menschheit bis auf Kant für die Wirklichkeit hielt, ist das Sein. Kant machte die Entdeckung seiner Nichtigkeit und begann es in seinem Ausschüssen zu zerstören, gelangte jedoch nicht bis zur Wurzel. Durch die Wissenschaftslehre ist auch diese endlich beseitigt worden. Erst nach der Vernichtung dieses Nichts im eigentlichsten Sinne, das in seiner Ruhe das Gepräge des Todes trägt und erst durch einen offenbaren Widerspruch wieder zum Leben erweckt werden kann, kommt es zum wahrhaft Realen, zum unmittelbaren Leben selbst, das wirklich lebt, keineswegs aber ist, beharrt und besteht.

Die Entwicklung der bedeutungsvollen dialektischen Consequenzen dieser Anschauungen findet man zum Theil in den Wissenschaftslehren, besonders aber in der Anweisung zum seligen Leben. Fichte löst die Erscheinung in die Ichform, die Ichform in das einfache Wesen auf, das als der einzige Gehalt der Dinge stehen bleibt. Eine Philosophie, die mit der Einheit Ernst macht, sagt er, muß offen aussprechen: Wir müssen zu Grunde gehen oder Gott. (WL. von 1804.). Es kann nur Ein wahres Sein geben, selbständig, ewig, unwandelbar. Soll dies nicht in die Mannigfaltigkeit herabgezogen werden, so dürfen wir dem factischen Sein das eigentliche gar nicht zusprechen. Eins ist und außer ihm nichts. (WL. von 1812.). In Schellings Philosophie müßte nach der Definition des Absoluten die Erklärung folgen: Alles, was außerhalb der absoluten Indifferenz steht, ist in keinem Sinne für sie vorhanden. Mit Recht wird alles Werden und alle Verwandlung von ihm geleugnet. Für die echte Speculation ist, was in Raum und Zeit erscheint, in der That nicht da. (Zur Darst. von Schellings Identitätssystem.). Was in der Zeit ist, ist eigentlich gar nicht. Gottes Sein ist außer aller Zeit, und ebenso steht Gottes reines Bild, das Ich, außer ihr. (Bemerkungen über den Magnetismus, 1813.). Die Welt fordert Realität. Man muß ihr zeigen, daß nach der Auflösung und Zerstörung der Reflexionsform, die alle vermeinte Realität in sich faßt, erst die wahre Realität zum Vorschein kommt. (Zwei Aufsätze u. s. f. I.). Es giebt nur Ein Sein, und dies ist einfach und unveränderlich. Das wahre Leben ist eins mit dem Sein und unwandelbar wie dieses, während das Scheinleben zwischen Werden und Vergehen schwebt. Die wahre Liebe liebt das Eine und Ewige, die falsche das Mannigfaltige und Vergängliche; jene liebt Gott, diese die Welt. Das wahre Leben lebt im Unveränderlichen, ist also in jedem Augenblicke ganz; das Scheinleben wechselt jeden Augenblick, ist also in

Wirklichkeit ein ewiges Sterben. Im wahren Leben ist die Sehnsucht ewig gesättigt, denn es ruht in der Vereinigung mit dem Geliebten; das Scheinleben dagegen ist ewig unselig, weil die Sehnsucht im Endlichen niemals befriedigt wird. Wir können uns das Ewige nicht erschaffen; aber wir brauchen nur das Nichtige fahren zu lassen, so tritt es an seine Stelle. Das Seligwerden ist die Zurückwendung unserer Liebe von dem Mannigfaltigen auf das Eine. In der Zerstreuung wachsen wir auf; die strenge Sammlung, die ernste Einkehr in uns selbst ist die Bedingung der Seligkeit. Nur durch den Tod kann das Endliche zum Leben dringen. (Vom seligen Leben. 1.). Nicht nur das Sein, sondern auch das Dasein ist an sich vollkommen einfach und unveränderlich, und das wahrhafte Denken erblickt es niemals anders. Das sinnliche Leben und Denken zerstreut sich in der Welt des Scheins; das höhere Leben glaubt nicht an den Schein, sondern nur an das Wesen und ist mit seinem Denken und seiner Liebe ganz in die Einheit versenkt. (Das. 3.). Nur durch die Reflexion scheidet sich das Dasein vom Sein. Die Liebe aber treibt die Reflexion dazu fort, sich selbst zu begreifen und sich in Gott zu vernichten. (Das. 10.).

Die Hinweisungen auf diese Ideen in den Reden an die deutsche Nation, der Bestimmung des Gelehrten (1811), der Sittenlehre von 1812 u. s. w. sind sehr zahlreich.

Wie die Durcharbeitung dieser Dialektik erst den späteren Werken angehört, so erscheint auch die Ableitung des Bewußtseins aus dem Begriffe der Ichheit in den jüngeren Wissenschaftslehren wesentlich vollkommener. In dem ältesten Grundriß werden drei ursprüngliche Thathandlungen gefordert.

1. Das Ich setzt sich selbst.
2. Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich gegenüber.
3. Das Ich setzt Ich und Nichtich als sich gegenseitig bestimmend.

Diese Darstellung hat etwas Ungeschicktes, da der Begriff des Nichtichs willkürlich hinzugezogen wird. Schon in der Einleitung zur Sittenlehre (1798) tritt eine freiere Behandlung hervor; und in den späteren Entwickelungen wird durchweg nur der Satz der Ichheit auseinandergelegt. Die Wendungen dabei sind mannigfach, doch für die Sache selbst nicht von Bedeutung. Die Grundauffassung des Verhältnisses von Nothwendigkeit und Freiheit, von sinnlicher und übersinnlicher Welt als der wesentlichen Bedingung der Selbstanschauung ist überall dieselbe.

Den Charakter der Dunkelheit und Unverständlichkeit theilt übrigens die älteste Wissenschaftslehre mit sämmtlichen jüngeren, nur daß man bei den Vorlesungen in den nachgelassenen Werken die Mängel nachgeschriebener Hefte mit in Anschlag bringen muß. Es

ist bezeichnend für Fichtes Philosophie, daß immer eine Art von gewaltsamer Anstrengung dazu gehört, seinen mühsamen und absichtlich im Tiefsten wühlenden Erörterungen zu folgen.

Einen musterhaften Ueberblick der Erkenntnißlehre des Systems giebt der zweite Theil der „Bestimmung des Menschen". Zum tieferen Verständniß liefert namentlich die Logik von 1812 (im dritten Bande des Nachlasses) wichtige Beiträge. Es ist Schade, daß Fichte nicht den Versuch gemacht hat, die Natur als die Verkörperung unserer Fantasie wirklich darzustellen. Die stolze Verkündigung, daß die Wissenschaft den Bau des Grashalms wie die Bewegung der Himmelskörper völlig unabhängig von aller Beobachtung aus dem einfachen Grundsatze des Wissens ableiten werde (Begriff der WL., 1794), ist nicht in Erfüllung gegangen. Was von Andeutungen darüber vorliegt, (z. B. in der Sittenlehre von 1798, in den Sätzen über das Wesen der Thiere 1800, den Bemerkungen über den Magnetismus u. s. w.) erscheint ziemlich ungenügend, obgleich die Lebendigkeit der Auffassungen interessant ist.

Für die praktische Philosophie sind außer der Sittenlehre von 1798 und der beträchtlich höher stehenden von 1812 besonders der dritte Theil der Bestimmung des Menschen, die Anweisung zum seligen Leben und einige Partieen in den „Grundzügen des Zeitalters" und der (neueren) „Bestimmung des Gelehrten" (1811) von Bedeutung.

Auf Fichtes politische Ansichten einzugehen habe ich für unnöthig gehalten. Er sieht in dem Rechtszustande die nothwendige Bedingung des Nebeneinanderbestehens freier Wesen und in dem Staate eine Zwangsanstalt zum Recht. Sein höchster Zweck ist die Freiheit — die Freiheit Aller von Allen. Das letzte Ideal der Verfassung ist daher streng republikanisch; die künstlich entworfenen Einrichtungen der älteren Rechtsphilosophie, die jede Uebertretung des Gesetzes von Seiten der Regierenden wie der Regierten sogut wie unmöglich machen sollten, scheint Fichte selbst später als bloße Fantasieen betrachtet zu haben.

Eine wesentlich höhere Bedeutung als der Staat, der nur das äußere Dasein harmonisch gestaltet, hat die Kirche, die auf der Vereinigung der Geister zu gemeinsamen Ueberzeugungen beruht. Doch bleibt das Dogma ein bloßer Nothbehelf und spricht nur das Allgemeinste der Wahrheit mit Rücksicht auf die Fassungskraft der Mehrzahl aus, sodaß die Ergänzung und Fortbildung des Dogmas die stete Aufgabe der fortschreitenden Bildung bleibt.

Die Sphäre des freien Geistes als solchen ist erst das Reich der Wissenschaft, das dem Wesen der Sache nach auf vollkommene Freiheit des Denkens gegründet ist. Nur wo die Erziehung vollständig organisirt ist und wo die Lenker und Diener des

Staats und der Kirche selbst mit der Wissenschaft vertraut sind, hat ein Volk die Gewißheit, daß das Leben der Ideen sich fortwährend erhalten und steigern wird.

Auch Fichte hat, freilich erst nach Schelling, eine Art von philosophischer Geschichtsbetrachtung aufgestellt, die hauptsächlich in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und in der Bestimmung des Gelehrten von 1811 entwickelt wird. Sie geht davon aus, daß die Menschheit berufen ist, ihr Ideal mit vollkommener Freiheit zu verwirklichen, daß aber das freie Schaffen ein früheres instinctmäßiges voraussetzt, das jenem den Boden bereitet. Sie überträgt also das Gesetz des Bewußtseins auf die Gattung. Als erster Träger der Bildung wird ein hochbegabtes Urvolk bestimmt. Dem Alterthum wird ein feineres unmittelbares Verständniß des Uebersinnlichen zugesprochen, die neuere Zeit dagegen auf die bewußte Gestaltung des Lebens nach Ideen angewiesen. Den Wendepunkt bildet das Christenthum als die Religion der Freiheit. In Einzelnen ist Vieles seltsam und willkürlich.

Im der Reihe der Offenbarungen, die das Geschlecht der vollendeten Freiheit und Sittlichkeit entgegenführen, nimmt die Gründung der reinen Wissenschaft den höchsten Platz ein. Erst durch sie ist der Geist in das volle Bewußtsein seiner Mündigkeit eingetreten. Er ist sich selbst vollkommen durchsichtig geworden und damit der Herrschaft des blinden Ungefährs für immer enthoben. Die Macht der Erscheinung ist jetzt vollständig vernichtet und so eigentlich die Schöpfung der Geisterwelt erst beschlossen. Die Menschheit hat ihr Schicksal in der Hand; und Alles, was früher durch Genie oder Zufall bestimmt wurde, wird von nun an mit wissenschaftlicher Klarheit und künstlerischer Besonnenheit geregelt werden. (Vgl. besonders die „Gespräche über Patriotismus", 1807.).

Man sieht, daß nicht erst Hegel der Philosophie ihr gewaltiges Selbstgefühl gegeben hat.

Schelling.

Die erste Darstellung, worin die Schellingsche Philosophie als ein selbständiges System auftritt, ist die in der Zeitschrift für speculative Physik. (1800—1801. Zweiten Bandes zweites Stück.) Was vor diesem Abriß geschrieben ist, hat kaum noch ein Interesse und ist selbst zur Ergänzung der späteren Arbeiten nur mit äußerster Vorsicht zu benutzen, da fast sämmtliche Ansichten umgebildet und berichtigt worden sind.

Der Abriß selbst hat noch wesentliche Mängel. Die Nachahmung Spinoza's giebt dem Vortrage und den Ausdrucksformen etwas Herbes und Gesuchtes. Dennoch hat man ihn meistens, wie die älteste Wissenschaftslehre Fichtes, mit ganz besonderer Vorliebe als authentische Hauptquelle über das System behandelt.

Schellings beste Sachen fallen in die Jahre 1802 bis 1804. 1802 erschienen der Bruno und die Aufsätze in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, 1803 das akademische Studium und die Zusätze zu den Ideen über Naturphilosophie, 1804 Philosophie und Religion. In dieser Zeit entfaltet sich der Gedanke der neuen Philosophie in voller Freiheit und die Form gewinnt im Anschluß an die Griechen die reifste Vollendung, obgleich die Sprache immer noch bei Weitem nicht rein und die Darstellung nicht einfach genug ist, um die Steffensche Behauptung zu rechtfertigen, daß Schelling der deutschen Philosophie für alle Zeiten die klassische Form geschaffen habe.

In den Jahrbüchern der Medicin und der Vorrede der Schrift über die Weltseele (1806) beginnt dann bereits die Hinwendung zur altdeutschen Mystik hervorzutreten, deren merkwürdigster Ausdruck die Abhandlung von der menschlichen Freiheit ist. (Sie erschien 1809 in den gesammelten Schriften.). Die Polemik gegen Jacobi und die „Gottheiten von Samothrace" (1812) bilden den Abschluß in Schellings schriftstellerischer Thätigkeit; der speculative Gehalt in beiden ist nicht von Bedeutung.

Von dem neuen System der Philosophie, das 1841 ein vorübergehendes Aufsehen machte, wird es erlaubt sein zu schweigen.

Trotz der auffallenden Mannigfaltigkeit der Formen, in denen der Gedanke bei Schelling spielt, gehen doch die wesentlichen Anschauungen durch die ganze Reihe der Schriften hindurch und werden nur bald neu eingekleidet, bald nach neuen Richtungen hin entwickelt.

Die Bestimmung des absoluten Wesens als der absoluten Identität ist so bekannt und steht so regelmäßig an der Spitze, daß es überflüssig sein würde, sie mit Beweisstellen belegen zu wollen. Sie erschien als so bezeichnend, daß die ganze Philosophie davon den Namen des Identitätssystems erhielt. Schelling selbst gebraucht ihn schon in der Einleitung der Darstellung in der Zeitschrift für speculative Physik. In dieser Darstellung wird die einfache Identität als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven hingestellt, im Bruno als Einheit aller denkbaren Gegensätze, im akademischen Studium als Vereinigungspunkt des Idealen und Realen u. s. f.

Weit weniger hat man die ungleich wichtigere Bestimmung beachtet, daß die eingeborene Form des einfachen Wesens die der Selbstanschauung oder des Wissens ist. Die absolute Identität, heißt es in der Zeitschrift für speculative Physik, *ist* nur unter der Form einer Identität der Identität. (§. 16.). Das heißt, sie ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. (20.). Dies Selbsterkennen ist unendlich; also muß die absolute Identität sich unendlich als Subject und Object setzen. (21.). — Die reine Absolutheit für sich, wird ebenso an andern Orten ausgesprochen, ist nothwendig reine Identität, aber die absolute Form dieser Identität ist, sich selbst auf ewige Weise Subject und Object zu sein. Nicht das Subjective oder Objective in diesem ewigen Erkenntnißact, als solches, ist die Absolutheit, sondern das, was von beiden das gleiche Wesen ist und was eben deswegen durch keine Differenz getrübt wird. (Akad. Studium, 1. Ausg. S. 154.). — Das Innere oder das Wesen des Absoluten kann nur als reinste Identität gedacht werden. Die nothwendige und ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form aber ist das absolute Erkennen. (N. Ztschr. I, 1. S. 54—55.). Das Absolute ist nach der Voraussetzung einer im intellectuellen Bewußtsein vorkommenden formal absoluten Erkenntniß ein Erkennen der Form nach (das. S. 44.), und diese absolute Form ist wie das Absolute selbst absolute Identität. (Das. S. 58.). (Vgl. Philos. und Rel. S. 21—28.). — Die erste Bedingung der Philosophie, heißt es in den Zusätzen zu den Ideen, ist die Einsicht, daß das absolut Reale auch das absolut Ideale ist. Damit die Philosophie vom Absoluten wissen könne, muß dieses selbst mit dem Wissen identisch sein. Wir bestimmen das absolut Ideale als absolutes Wissen, absoluten Erkenntnißact. Ein absolutes Wissen ist uns das, worin das Subjective und Objective nicht als entgegengesetzte vereinigt sind, sondern wo das ganze

Subjective das ganze Objective ist und umgekehrt. — Die Aphorismen in der Zeitschrift für Medicin gehen davon aus, daß das Göttliche, als von und durch sich selbst bestehend, nur als unendliche Position seiner selbst gedacht werden kann. Das Absolute ist unendliche Bejahung seiner selbst, also als die Einheit unmittelbar auch die Unendlichkeit oder Allheit. (§. 36. 37.). Sein und Erkennen sind Eins in Gott; sein Erkennen ist nur Affirmiren, sein Sein aber ist unendliche Selbstbejahung. (61.). Er ist ein unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Sein. (77.).

Nur durch diese Darstellung des höchsten Seins als des höchsten Wissens steht die Schellingsche Philosophie überhaupt auf dem Boden des Kriticismus und beseitigt den Gegensatz zwischen Wissen und Sein. Die ewige Selbstanschauung der Alleinheit ist jenes Urwissen, von dem besonders im akademischen Studium so häufig die Rede ist. So lange das Denken an dem Sein einen Gegensatz hat, wird in der neuen Zeitschrift ausdrücklich hervorgehoben, kann es nie zum absoluten Erkennen werden. Das wahre Erkennen ist eins mit dem Absoluten selbst. Die Möglichkeit, daß das Absolute und das Wissen des Absoluten eins sein können, liegt darin, daß im Absoluten die Form mit dem Wesen eins ist. (I, 1, 41—43.). Die Philosophie gründet sich auf die höchste absolut intellectuelle Anschauung, in welcher das absolute Erkennen zugleich als das Reale κατ' ἐξοχήν, das Absolute selbst, und also auch die Modi dieses Erkennens als die einzig wahren und realen Dinge erkannt werden. (Das. 46.). Jene absolute Form ist der ewige und allgemeine Mittler zwischen dem Absoluten und der Erkenntniß. (Das. 51.). Es ist noch näher zu zeigen, wie sich die Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandelt. Nur in der Form aller Formen wird das positive Wesen der Einheit erkannt; jene aber ist uns als die lebendige Idee des Absoluten einverleibt. Es giebt nicht ein absolutes Wissen und außer diesem noch ein Absolutes, sondern beide sind eins. Das Wesen des Absoluten ist die unendliche Verborgenheit, die aber durch die Form offenbar ist; denn in ihr und durch sie werden die Ideen erkannt, die Fülle in der Einheit. (I, 2, 22—23.). — Die Idee des Absoluten ist kein Gegenstand des Bestreitens; die Vernunft *hat* sie nicht, sondern *ist* sie. (Aphorismen in der Zeitschr. f. Medicin. §. 48 f.). — Das Absolute, heißt es kurzweg im akademischen Studium, ist die oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst. Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten, und selbst absolut. Denn wenn auch das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur im Absoluten wohnt, so ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet. (S. 14.). Alles Wissen ist ein Streben nach Ge-

meinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Theilnahme an dem Urwissen, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. (S. 17.). Die schlechthin absolute Erkenntnißart würde die sein, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grunde und Gegenstande hätte. Diese höchste Erkenntnißart ist die der Philosophie. Sie ist eine unmittelbare Vernunft- oder intellectuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist. (S. 96. 97.).

Schelling weist übrigens selbst darauf hin, daß er nur den Begriff des Ichs auf das Göttliche übertragen hat. Was wir hier als nothwendig ewige und erste Form, als absolutes Erkennen ausdrücken, sagt er, ist dasselbe, was im Idealismus als absolutes Ich bezeichnet worden ist. Dem Idealismus der Wissenschaftslehre fehlt es allein an der Reflexion auf die Einheit dieser Form mit dem Absoluten selbst. (N. Ztschr. I, 1, 56.). Schon in der älteren Zeitschrift wird der Gegensatz gegen Fichte einfach dahin bestimmt, daß der subjective Idealismus das Ich als Alles, der objective dagegen Alles als Ich auffasse. (Vorr. S. VI.).

Die Lehre von den Ideen wird fast in sämmtlichen Schriften mit Vorliebe entwickelt, am klarsten und bestimmtesten vielleicht in der Neuen Zeitschrift und in Philosophie und Religion. Indem die lautere Identität zum Subject-Object wird, spiegelt sich das Unendliche im Endlichen, das Allgemeine im Besondern, die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Nur ist die Fülle der Ideen von der einfachen Einheit nicht wirklich verschieden zu denken, denn Beide gehen völlig ineinander auf und sind dieselbe Sache, wie das anschauende und das angeschaute Ich im Satze der Ichheit. (Vgl. N. Ztschr. I, 1, 62.). Als vollendete Einheit von Einheit und Vielheit ist das Absolute die Idee der Ideen. (Bruno S. 53.). Die Auflösung aller Reflexionsformen in der Form der Vernunft wird namentlich im Bruno tiefsinnig durchgeführt; die Hegelsche Logik systematisirt nur diese schönen Entwickelungen.

Es lag sehr nahe, sich bei der Selbstobjectivirung des Absoluten in den Ideen an christliche Anschauungen zu erinnern. Von bekannten Symbolen, sagt Schelling, ist keins so angemessen, um die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Ewigen auszudrücken, als das der Dreieinigkeit. (N. Ztschr. I, 1, 77.).

Auch die berufene geheimnißvolle Darstellung des göttlichen Wesens in der Schrift von der Freiheit hat durchaus keinen weiteren Inhalt als die Ausführungen über das Absolute in den sonstigen Schriften. Der dunkle Grund oder Urgrund in Gott im Gegensatze des schaffenden und entfaltenden Lichts ist nichts Anderes als die einfache Einheit des Seins im Gegensatze der Fülle der Ideen; die Nacht und das Licht, die Einheit und die Fülle sind na-

türlich in Gott nicht getrennt, und der wirkliche Gott, die Idee der Ideen ist nur als Vereinigung beider zu denken. Und wenn zuletzt — zum Entsetzen manches würdigen Theologen — jenseits des Urgrundes und des Lichtes noch ein völlig unergründlicher Ungrund auftaucht, so ist dieser nur das bestimmungslose Wesen des Absoluten, die Absolutheit als solche, inwiefern sie der Form der Selbstanschauung dem Begriffe nach vorangeht.

Die Ableitung der Begriffe Natur und Geist aus der Form des Urwissens wiederholt sich vielfach mit unbedeutenden Abweichungen. Die absolute Identität, sofern sie *ist*, kann nur als quantitative Indifferenz zwischen Subjectivität und Objectivität gedacht werden; die vollkommene Ineinsbildung des Idealen und Realen kann nur entweder im Realen oder im Idealen zur Anschauung kommen; die lebendige Einheit des Wesens und der Form im Absoluten stellt sich einerseits als Einbildung des Wesens in die Form, andererseits als Zurückbildung der Form in das Wesen dar u. s. f.

Das Verhältniß der Erscheinung überhaupt zum Unbedingten und Ewigen darf man nicht etwa im pantheistischen Sinne auffassen, wie es mehrfach geschehen ist. Allerdings rühmt sich Schelling wiederholt und mit Nachdruck, die Erkenntniß der Göttlichkeit der Dinge wiederhergestellt und alle Formen des Seins in ihrer Absolutheit verstehen gelehrt zu haben. (Vergl. besonders die Schrift gegen Fichte.) Aber wenn auch bei ihm Natur und Geist als Ganze sowohl wie deren einzelne Gestaltungen die Alleinheit gleich selbständig ausdrücken und insofern als gleich unbedingt gelten können, so bleibt doch jedes erscheinende Dasein durch seine Endlichkeit und Einseitigkeit unwahr, und auch das Ganze der Erscheinung ist nur ein unvollkommenes Bild des ewig Einen und Ganzen. Es klingt pantheistisch genug, wenn es heißt, die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. (Ztschr. f. spec. Physik, II, 2. §. 32.). Indessen die näheren Ausführungen schon in derselben Darstellung zeigen sehr deutlich, welche Wahrheit und Wirklichkeit den Dingen beigelegt wird. Für uns giebt es überhaupt nichts an sich, heißt es in der Anmerkung zu §. 51., als die absolute Indifferenz des Reellen und Ideellen; die Materie als solche für reell achten ist die niedrigste Stufe der Erkenntniß; die höchste ist die Einsicht, daß sie absolut betrachtet überhaupt nicht, sondern nur die absolute Identität ist. — Je mehr sich die Ideenlehre entwickelt, je schärfer wird der Gegensatz zwischen der „urbildlichen und abgebildeten Welt" hervorgehoben. Es ist wesentlich, wird in der neuen Zeitschrift bemerkt, die erscheinende Welt von der schlechthin realen völlig getrennt zu halten, denn nur dadurch wird jene als absolute Nichtrealität gesetzt; jedes andere Verhältniß zum Absoluten giebt ihr selbst eine Realität. Nur indem dies ge-

schieht, wird zugleich das Gebiet der Philosophie rein bestimmt; die Philosophie ist ganz und durchaus nur im Absoluten und betrachtet alle Dinge nur, wie sie im Absoluten sind. (I, 1, S. 73—74.). Die Philosophie ist weit davon entfernt, die wirkliche Welt oder ihre Gesetze ableiten zu wollen; sie erkennt Alles nur, wie es an sich ist, im Ewigen. (II, 2, 10.). Alle Gesetze der Erscheinung sprechen nicht deren Wirklichkeit, sondern vielmehr ihre Nichtigkeit und Nichtwesenheit aus. (Das. 11.). Die wahre Construction ist durchaus absoluter Art und Wesens und hat mit der Wirklichkeit als solcher nichts zu schaffen, denn das, was wirkliche Welt heißt, wird eben durch sie aufgehoben; denn wir nennen die erscheinende Welt die wirkliche, nur weil in ihr die Form etwas für sich geworden ist, die im Absoluten eins ist mit dem Wesen. Es kann von der erscheinenden Welt als solcher auch insofern nicht, als ihr Ansich im Absoluten ist, die Wirklichkeit, sondern vielmehr nur die absolute Nichtwirklichkeit erkannt werden. (Das. 30.). — Im Bruno wird noch gründlicher ausgeführt, wie sich Alles, was im Göttlichen eins ist, durch das Heraustreten in die Erscheinung in Raum und Zeit, in Ursache und Wirkung, in Sein und Nichtsein u. s. w. auseinanderzieht, sodaß sich im endlichen Verstande, der bei der Erscheinung stehen bleibt, im Vergleich zur höchsten Idee alles umgekehrt und auf den Kopf gestellt findet. Alle Existenz außer der in den Ideen wird daher als bloßer Schein erklärt. (S. 46—70.). — Die kleine Schrift über Philosophie und Religion entwickelt die Vergeblichkeit aller Versuche, die Welt der Endlichkeit mit der idealen in Beziehung zu setzen. „Vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar. Sollte die Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen.. Das Absolute ist das einzig Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nur in einer Entfernung, einem Abfall von dem Absoluten liegen". (S. 34. 35.). Die Materie wird als ein reines Nichtwesen, ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild oder Idol der wahren Realität bezeichnet. Das stete Vergehen der Zeit wie die leere Unendlichkeit des Raums sind ein gleiches Bild des absoluten Nichts der endlichen Dinge. (S. 47.). — Am vollständigsten endlich wird in der Zeitschrift für Medicin der Gegensatz dargestellt. Die Dinge nach den Ideen betrachten, wird hier entwickelt, heißt sie ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott und in sich selbst sind, ohne Relation aufeinander. Das Sein der Positionen in Beziehung aufeinander gebiert wegen

seiner Nichtigkeit vor Gott auch ein bloß nichtiges Wesen und Sein. In Beziehung auf Gott ist jede Position unendlich und nicht durch eine andere, in Beziehung auf andere aber bedarf sie der andern und hat ein abhängiges und bedürftiges Sein. Die Unendlichkeit und Einheit der Ideen scheint in dem durch Relation Bestehenden nur als Gleichniß und Abbild der ursprünglichen Identität hindurch. Das in der Relation Entstandene ist als solches ein bloßes Ding der Einbildung, ein Scheinbild, das ist und nicht ist, wie die Bilder durch Strahlenbrechung. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit, das Leben in der Zeit dagegen nichtig und unwahr. Die Freiheit der Ideen widerstrebt dem Bande der Relationen, wogegen die in der zerfallenen Unendlichkeit widerscheinende Einheit der Selbständigkeit der Ideen widerstrebt. So ist das erscheinende Dasein in beständiger Auflösung begriffen. Jedes Ding ist der Geburt und dem Tode unterworfen, denn es ist nur ein Bild, das der Schein der Idee in der zerfallenen Unendlichkeit zusammengezogen hat. Nur die inadäquate und verworrene Betrachtung beschäftigt sich mit dem Sein, das auf der Beziehung beruht. Die Imagination verwandelt die Ewigkeit in die Zeit, die wesenhafte Unendlichkeit in die endlose Dauer. Sie verwandelt die Einheit in die räumliche Ausdehnung, die nur die völlige Kraftlosigkeit der Dinge, ihr stetes Streben sich aufzulösen zur Erscheinung bringt. Es ist bloß Folge der verworrenen Betrachtung, daß sich das All für uns als eine Körperwelt darstellt. (Aphorismen §. 83 ff.). Gott bejaht in allen Wesenheiten nur das Relationslose und Ewige. Die Endlichkeit besteht nur in den Relationen derselben aufeinander; sie folgt dem Unendlichen als sein Schatten. Das Leben, welches die Wesenheiten des Alls relativ aufeinander haben, ist entgegengesetzt ihrem Leben in Gott; es ist insofern ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben. Das Sein der Dinge in Gott ist ihr Nichtsein in Relation aufeinander und umgekehrt. Die einzige und eigentliche Sünde ist daher die Existenz selbst. (Allg. Anm. S. 75 f.). — Man sieht, daß nicht leicht ein vollendeteres System des Akosmismus gedacht werden kann.

Die Hauptquellen über die Naturphilosophie sind die beiden Zeitschriften, der Bruno und die Zusätze zu den Ideen. Weit gesuchter und schwülstiger ist die Darstellung in der Zeitschrift für Medicin und der Vorrede zur Schrift der Weltseele. Im akademischen Studium sind nur einige kritische Bemerkungen von Interesse. Die kleinen Abweichungen der Behandlung im Einzelnen haben für uns zu geringe Bedeutung, als daß es der Mühe werth wäre, sie aufzuzählen.

Die Philosophie des Geistes hat Schelling weit weniger ausführlich entwickelt. Er begnügt sich fast durchweg mit flüchtigen An-

deutungen der leitenden Ideen. Der Begriff des Ichs und das Wesen des Erkennens werden namentlich im Bruno genauer erläutert. Ueber Sittlichkeit und Religiosität finden sich theils im akademischen Studium theils in „Philosophie und Religion" einige Winke. Mit der Kunst beschäftigt sich eine Vorlesung im akademischen Studium, mit der man den Eingang des Bruno, den letzten Abschnitt des transcendentalen Idealismus und die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur vergleichen kann.

Im Vereinigungspunkte von Natur und Geist, im Indifferenzpunkte innerhalb der Erscheinung steht die reine Vernunft, das vollendete Abbild des Göttlichen. (Vgl. das Schema in der Ztschr. f. Medicin, Aphorismen 214.). Sie ist der absolute Schwerpunkt, zu dem die Construction nach der Darlegung der drei Potenzen der realen und idealen Reihe gelangt, — der Schwerpunkt, in den als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz Wahrheit und Schönheit fallen. (Ztschr. f. spec. Physik, Schlußbemerkung nach §. 50.). Sie ist nämlich das Letzte der Natur sowohl als des Geistes, die beide auf ihrem Gipfel die ursprüngliche Identität zur Darstellung bringen. Das Ansich des Organismus legt seine Hülle ab, indem im vollkommensten Organismus die Anschauung der Alleinheit aufgeht. Und ebenso enthüllt sich das Ansich aller Kunst in der schöpferischen Einbildungskraft, die alles Dasein in seinen Urbildern auffaßt. Das Wesen der philosophischen Vernunft wird als die Vereinigung der reinen geistigen Anschauung mit der künstlerischen Kraft des Bildens gedacht. (N. Zeitschr. I, 2, 50. Vgl. die Einl. zu den Zusätzen der Ideen.). Durchweg behandelt Schelling das selbstthätige philosophische Denken als etwas völlig Unterschiedenes von dem Erkennen, dem Wissen „in seiner Absonderung", dessen höchste Form die Mathematik ist. Dies Erkennen erblickt das Allgemeine nur im Besonderen, es beschäftigt sich mit den gegebenen Dingen und ihren Gesetzen; die Religion stellt dem gegenüber das Besondere im Allgemeinen dar; die vollkommene Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen aber gehört erst der Kunst, als deren Blüthe und Vollendung die Philosophie hervortritt. (Vgl. die Aphorismen in der Ztschr. f. Medicin. 9. 13. 14. 213. u. s. f.).

Die Darstellung der letzten Endabsicht der Dinge, der Wiederauflösung der Erscheinung in das göttliche Wesen, bildet bekanntlich den Hauptinhalt der Schrift über Philosophie und Religion. Doch stehen deren Ausführungen keineswegs vereinzelt. Im Bruno und in der Neuen Zeitschrift wird bei der Erörterung der Verhältnisse des Planetensystems auf dieselben Ideen hingedeutet, und es läßt sich um so weniger zweifeln, daß sie im Geiste des Verfassers lebendig waren, als jene Abhandlung über Philosophie und Religion nur an die Stelle eines zweiten Gesprächs getreten ist, das sich un-

mittelbar an den Bruno anschließen sollte. In der Schrift von der Freiheit wird die Lehre der Apokatastase dann noch vollständiger vorgetragen und begründet. Diese Anschauungen bilden also einen wesentlichen Theil der Schellingschen Philosophie, und man könnte höchstens die Frage aufwerfen, ob nicht etwa in bildlicher Weise das bloß ideell zu verstehende Ziel der Dinge als zukünftig hingestellt wird, wie wenn Fichte die einstige Verschmelzung aller Willen und den Untergang der Sinnenwelt verkündigt. Doch liegt in dem Tone der Darstellungen durchaus nichts, worauf diese Annahme sich stützen könnte.

Schellings Staatsideal ist noch abstracter als das Fichtesche. Er sieht in dem Staate die verkörperte Sittlichkeit der Gesammtheit, eine höhere Natur, deren Bau die tiefsten Verhältnisse ausdrücken soll. Der vollendete Staat zerfällt in zwei Sphären, „die der Freien, welche die Ideen, und die der Nichtfreien, welche die concreten und sinnlichen Dinge repräsentiren." Die letzte und oberste Leitung aber bleibt den Wissenden, den Philosophen vorbehalten; eine neue esoterische Religion muß in Mysterien organisirt werden, zu denen nur den sittlich und geistig Gereiften der Zugang gestattet wird, und Keiner, der nicht die letzten Weihen empfangen hat, darf an der Staatsverwaltung Theil nehmen. (Philos. und Rel. S. 75 f. — Vgl. den Abschnitt im akad. Studium.).

Die Philosophie der Geschichte, die namentlich im akademischen Studium vielfach entwickelt wird, beruht auf dem Gegensatze von Natur und Geist. Das Alterthum wird durch die Herrschaft der ersteren, die neuere Zeit durch die des letzteren bezeichnet; in jener war der Geist in den Mysterien verhüllt, in dieser ist umgekehrt die Natur in ihre Verborgenheit zurückgetreten. Die Geburt des Christenthums war der Untergang des Naturlebens. Wo drei Epochen, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung unterschieden werden, bildet die des Schicksals nur den Uebergang; es ist die Zeit des römischen Weltreichs, das Alles zerstören mußte, um dem Christenthume den Boden zu bereiten. Bezeichnend ist es übrigens, daß noch entschiedener, als bei Fichte, alle Bildung und Wissenschaft der Menschheit als Vermächtniß eines Urvolks aufgefaßt wird, das in unmittelbarem Verkehr mit höheren Naturen stand.

Auch Schelling hat von der geschichtlichen Bedeutung seiner Philosophie die höchste Ansicht; nur faßt er dieselbe nicht sowohl im revolutionären, als im restauratorischen Sinne auf. Er sieht in ihr die Vereinigung aller großen Formen des Denkens, die Herstellung der erhabenen Anschauungen, aus denen das Edelste, was die Menschheit hervorgebracht hat, entsprungen ist; und er erwartet von ihr nichts Geringeres, als die Vereinigung sämmtlicher unter der Herrschaft des Verstandes auseinandergefallener Reiche

des Daseins, eine neue gemeinsame Blüthe von Kunst, Religion, Wissenschaft und Staat, deren Mittelpunkt die Mysterien bilden werden. (Vgl. den Eingang der Neuen Zeitschrift für speculative Physik und der Aphorismen in der Zeitschrift für Medicin, den Schluß des Bruno, der Einleitung der Zusätze zu den Ideen und der Schrift gegen Fichte.).

Hegel.

Das erste Werk, worin das Hegelsche System in seiner endgültigen Gestaltung ans Licht trat, war die Logik. Sie erschien 1812. Bei der Abfassung der Phänomenologie (1807) muß Hegel noch ein wesentlich anderes Bild des Ganzen in der Seele getragen haben. Er gab sie als den ersten Theil der Wissenschaft heraus; der zweite sollte Logik, Natur- und Geistesphilosophie enthalten. Schon die unverhältnißmäßige Ausdehnung der bloß einleitenden Entwicklung ist auffallend; noch auffallender aber ist es, daß sie den ganzen Umfang des geistigen Lebens, auch das sittliche und religiöse Gebiet, in sich begreift, sodaß man nicht absieht, was der Philosophie des Geistes im zweiten Theile noch übrig geblieben wäre. Weit einfacher und zweckmäßiger führt in der Encyclopädie ein Abriß der Hauptformen des neueren philosophischen Bewußtseins auf den Standpunkt der Speculation.

Gegenwärtig hat nur noch die Vorrede der Phänomenologie ein gewisses Interesse, hauptsächlich wegen der Polemik gegen Schelling. Das Uebrige ist völlig ungenießbar. Es giebt eine Art von philosophischer Gourmandise, die gerade in der Dunkelheit und Schwerfälligkeit der Darstellung, in der sinnverwirrenden Vermischung des Aeltesten und Neuesten der geschichtlichen Erscheinungen eigenthümliche Reize entdeckt und das Buch für das Tiefsinnigste erklärt, was Hegel oder überhaupt ein Mensch geschrieben habe. Ich halte es für sehr überflüssig, die Zeit mit der Ergründung dieses Tiefsinns zu verschwenden, da alle bedeutenderen Gedanken in den späteren Sachen weit besser und klarer ausgesprochen sind.

Daß manche Partieen des Systems erst im Laufe der zwanziger Jahre ihre vollständige Ausbildung erhalten haben, zeigt z. B. der Umstand, daß noch in der zweiten Ausgabe der Encyclopädie die Gebiete der Kunst, der Religion und der Philosophie ungetrennt sind und statt der Kunst nur die griechische Religion der Kunst zur Sprache kommt.

Man braucht übrigens die Hegelschen Schriften und Vorlesungen nur der Reihe nach aufzuführen, um die Quellen für die ein-

zelnen Theile der Philosophie zu bezeichnen. Die Idee des Absoluten wird in der Logik entwickelt. Zur Philosophie des Geistes gehören, abgesehen von der Phänomenologie, die Philosophie des Rechts, die Aesthetik, die Religionsphilosophie, die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte. Zur Uebersicht und Ausfüllung der Lücken dient die Encyclopädie. Es ist ein wesentlicher Vortheil bei Hegel, daß man nicht eine ganze Anzahl verschiedener Darstellungen zu vergleichen braucht, um über einen Gegenstand Aufschluß zu erhalten.

Der Entwurf des Systems im Ganzen ist vollkommen aus Einem Guß und zeugt von großartiger Consequenz des Denkens. Die Ausführung im Einzelnen dagegen ist oft nachlässig genug, und in der Behandlung der verschiedenen Theile zeigen sich merkwürdige Ungleichheiten.

Die Logik ist Hegels eigenthümlichste und tiefsinnigste Schöpfung, und die Neigung, die er ihr gewidmet hat, ist unverkennbar. Daß sie dennoch als ein unvollendetes Werk vor uns liegt, hat er selbst empfunden und ausgesprochen. Die Aufgabe, alle reinen Begriffe unseres Denkens zusammenzustellen und zu ordnen, war zu weitaussehend, als daß sie mit Einem Male hätte gelöst werden können. Sowohl die Vollständigkeit als die Uebersichtlichkeit lassen Vieles zu wünschen übrig. Daß manche wesentliche Begriffe, z. B. der der Schönheit, ganz fehlen, daß andere nur gelegentlich eingeschoben sind oder wenigstens nicht in ihrer vollen Bedeutung hervortreten, ist von verschiedenen Seiten her bemerkt worden. Noch störender ist der Mangel an Durchsichtigkeit in der Anordnung. Die Folge der Kategorieen, besonders der untergeordneten, drängt sich nicht als Nothwendigkeit auf. So hat das Ganze bei Weitem nicht die bildende Wirkung ausgeübt, die es hätte ausüben können. Nur Wenige von Allen, die sich damit beschäftigt haben, sind dazu gelangt, es überhaupt als ein Ganzes zu begreifen; die große Mehrzahl ist von der Richtigkeit einzelner Bemerkungen betroffen worden und hat das Uebrige auf Treu und Glauben gelten lassen.

Das Werk würde wesentlich gewonnen haben, wenn Hegel den metaphysischen und den kritischen Zweck bestimmter auseinandergehalten hätte. Die weitläufigen Erörterungen über die Anwendung der Kategorieen führen den Blick unaufhörlich in die Einzelheiten der Wirklichkeit und lenken ihn von der großen metaphysischen Entwicklung ab, um die es sich handelt. Bei manchen Begriffen ist es einleuchtend, daß sie nur in diesem kritischen Interesse aufgenommen worden sind und den Fortschritt der metaphysischen Darstellung nicht fördern.

Das Verständniß wird übrigens auch dadurch bedeutend erschwert, daß viele Bezeichnungen sehr mangelhaft sind. Es war na-

türlich nicht leicht, Begriffe, die jenseits aller Anschauung liegen, einfach auszusprechen, und manche Uebertragungen und Verallgemeinerungen waren kaum zu vermeiden. Doch hätte Hegel trotzdem die Ausdrücke zweckmäßiger wählen können. So führt gleich die Ueberschrift „Qualität" auf falsche Vorstellungen; der Begriff der Eigenschaft, an den man unwillkürlich denkt, wird erst an einer viel späteren Stelle erläutert. Ganz unpassend ist die Benennung des „Maßes", die wahrscheinlich neben Qualität und Quantität an die Modalität erinnern sollte. Gleich willkürlich ist der Gebrauch des Wortes „Wirklichkeit", um das sich selbst offenbarende Wesen zu bezeichnen, während der verwirklichte Begriff ausschließlich „Objectivität" heißen soll. Auch gegen die Bezeichnungen „Begriff" und „Idee" dürften sich Einwendungen erheben lassen; es ist wenigstens neu und eigenthümlich und hat vielfache Irrthümer veranlaßt, daß die Idee — es giebt hier nur Eine — im Sinne des lebendigen sich selbst denkenden Denkens verstanden wird.

Von den einzelnen Abtheilungen ist die erste ohne Frage die unvollkommenste. Es handelt sich hier um die höchsten denkbaren Abstractionen und um so zarte Nüancen dieser Abstractionen, daß die Sprache nicht ausreichte. Auch ließ sich bei so einfachen Bestimmungen kaum etwas hinzufügen und entwickeln, um nicht concretere Begriffe ins Spiel zu bringen. Die gesuchte Ueberfeinerung der Dialektik (ich erinnere zum Beispiel an die völlig bizarre Behandlung des Begriffs des Eins), die weitschweifigen mathematischen und chemischen Betrachtungen, die in ganz andere Gebiete der Anschauung führen, machen das Studium der Lehre vom Sein sehr unerquicklich.

Wer sich zum erstenmale mit der Logik beschäftigt, gelangt fast niemals über das Fürsichsein hinaus, und ich habe selbst Philosophen von Fach offen bekennen hören, daß ihnen Quantität und Maß immer tiefe Mysterien geblieben seien.

Die zweite Abtheilung der Logik ist der Sache nach die interessanteste. Der Reichthum und die Bedeutsamkeit der Reflexionsformen, mit denen sie sich beschäftigt, steht mit der Armuth und Leerheit der Identitätsbestimmungen in der ersten in auffallendem Contrast, und das Umschlagen der Gegensätze ist um so pikanter, je geläufiger sie dem gewöhnlichen Bewußtsein sind. Was man hier am meisten vermißt, ist die Leichtigkeit des Ueberblicks; die verschiedenen Klassen und Familien der Wechselbegriffe müßten klarer und bestimmter auseinandertreten, damit sie die Erinnerung in ein einfaches Bild zusammenfassen könnte.

Die dritte Abtheilung kann als Abriß der ganzen Philosophie gelten, indem der Begriff die Logik, die Objectivität die Natur und die Idee den Geist vertritt. Sie steht in Anlage und Darstellung

am höchsten, nur daß auch hier einige Entwicklungen, z. B. die über analytisches und synthetisches Erkennen, viel zu weit vom Gegenstande abführen.

Eine auffallende Inconsequenz ist es, daß die Kategorie des Lebens zur „Idee" gezogen wird. Man braucht nur die Ausführung im Großen zu vergleichen, um zu sehen, daß sie als Einheit vom Mechanismus und Chemismus den Abschluß der Objectivität bilden muß.

Die Naturphilosophie ist die schwächste Partie des Systems, und selbst dem eifrigsten Bewunderer Hegels bleibt kaum etwas Anderes übrig, als mit möglichster Artigkeit darüber das Schlimmste zu sagen. Die Darstellung in der Encyclopädie scheint nur eben geschrieben zu sein, weil sie geschrieben werden mußte. In keinem andern Abschnitt ist die Gliederung so äußerlich; kaum daß man die oberflächlichen Unterschiede Allgemeines, Besonderes und Einzelnes wiederfindet. Als bedeutendere Entwickelungen sind höchstens die über die Keplerschen Gesetze und über den animalischen Lebensproceß hervorzuheben.

Ich habe die weitläufigen Eintheilungen ein wenig vereinfacht, da ihr philosophischer Gehalt so geringfügig ist.

Hegels ganze Betrachtungsweise steht im gründlichsten Gegensatze gegen die neuere Naturwissenschaft, über deren Hypothesen man namentlich in den Anmerkungen zur Logik bei ihm oft eben so treffende als geistreiche Kritiken findet. Nur mit Bedauern aber kann man sehen, wie ein Mann von seiner Befähigung den völlig hoffnungslosen Versuch unternimmt, die moderne Naturforschung zu den kindlichen Anschauungen der antiken zurückzuführen. Es fehlt nur der letzte kühne Schritt, die Erde unumwunden wieder als Mittelpunkt des Alls hinzustellen und die Fixsterne als um sie kreisende Lichtgebilde zu betrachten. Der Sache nach hat ihn Hegel gethan. In allen seinen Ableitungen verfährt er völlig, als wenn die Erde der Mittelpunkt der Dinge und der einzige Sitz alles geistigen Lebens sei. Nichts ist ihm unbequemer als die neuere Astronomie. Er spricht mit Verachtung von ihrer schlechten Unendlichkeit und weiß mit feiner Wendung sowohl die Fixsterne einerseits als die Kometen und Monde andererseits als Repräsentanten der abstracten Allgemeinheit und der abstracten Besonderheit von der höheren Anschauung auszuschließen. Auch als Scherz genommen ist es bedeutsam, daß er die ersteren als eine „Krätze des Himmels" bezeichnet hat. Von der Ahnung eines tieferen Gedankens im Entwurfe des Weltbaus findet sich keine Spur. — Fast eben so seltsam ist es, wenn er im Widerspruch gegen die neuere Physik und Chemie die antiken vier Elemente wieder einsetzen und an die Spitze der Betrachtung des Erdlebens stellen will. Auch wenn man es hingehen lassen wollte, daß die drei Zustandsformen des Festen,

Flüssigen und Luftförmigen als Elemente der Dinge bestimmt werden, so ist doch die Zusammenstellung des Feuers als eines besonderen Etwas mit ihnen mit unserer ganzen Auffassungsart der Erscheinungen völlig unverträglich. Die chemischen Stoffe sollen als bloße künstliche Abstractionen keine Geltung gegen die wirklichen Körper haben. Daß nicht nur Göthes Farbenlehre, sondern auch Göthes meteorologische Arbeiten eine wichtige Rolle spielen, darf man sich nicht wundern.

Welche untergeordnete Bedeutung Hegel der Natur überhaupt zuweist, ergiebt sich schon aus der Definition, die sie als den vollkommenen Gegensatz des Gedankens bestimmt. Sie ist die Idee als das Negative ihrer selbst oder insofern sie sich selbst äußerlich geworden ist. (Encycl. 2. Ausg. S. 219.). Den Gestalten der Natur fehlt der Begriff von sich selbst, und darum ist die Schwere die beherrschende Macht der Dinge. Hegel sieht das Freie und Göttliche so ausschließlich im Denken und Wollen, daß ihm das Leben der Natur nur als qualvolles Suchen nach dem verlorenen Begriff, als Schmerz und Angst erscheint. Ihre ganze Bewegung ist ein Insichgehen aus der Aeußerlichkeit, „die der Tod ist" (das. 224.); doch selbst das Leben des Thiers ist nur ein Insichsein „an sich", es gelangt nicht über das Suchen hinaus. — Auch wo in der Sphäre des Geistes das Natürliche berührt werden muß, wird es immer nur als Ausgangspunkt aufgefaßt und dargestellt. Die unmittelbare Anschauung und Empfindung bilden nur die niedrigsten Stufen des Bewußtseins; Instinkt, Sinnenleben, Genie sind nur die Grundlagen der Persönlichkeit; das eigentlich Menschliche und Geistige beginnt erst mit dem Aufgehen des Allgemeingültigen und Ewigen. Die Vornehmheit der freien Vernunft gegen Alles, was dem äußerlichen und zufälligen Dasein angehört, tritt bei Hegel noch imponirender hervor, als bei Fichte. Dieser läugnet die verhaßte Gewalt, ohne sie hinwegräumen zu können, während Hegel ihr die thatsächliche Wirklichkeit nicht abspricht, aber sie als völlig überwunden und beseitigt behandelt.

Auch für die Psychologie im engeren Sinne — die Wissenschaft des subjectiven Geistes — bildet die Darstellung in der Encyclopädie die Hauptquelle, die nur gelegentlich durch die Phänomenologie des Geistes ergänzt werden kann. Auch ihr hat Hegel nur geringe Aufmerksamkeit zugewandt, vielleicht weil der Gegenstand namentlich von der Kantschen Schule bis zum Ueberdruß erörtert worden war.

Die Sphäre des subjectiven Geistes ist die der unmittelbaren Selbstempfindung der Freiheit in ihrer Unendlichkeit. Der Geist erscheint hier in seiner einfachen Identität, in Form der Beziehung auf sich selbst, als ideelle Totalität der Idee in sich. Dieser schran-

kenlosen formalen Freiheit tritt dann das Wesen des Geistes in Form der Nothwendigkeit gegenüber; das Gesetz der Vernunft, das als feste Realität erscheint, offenbart das Ich als solches in seiner Nichtigkeit, bis endlich Freiheit und Nothwendigkeit sich ineinander auflösen und das Ich in der Einheit mit seinem Wesen seiner ganzen Unbedingtheit bewußt wird. Wie die Idee durch Aufhebung der Natur, so gelangt der Geist durch Aufhebung der Schranke der sittlichen Mächte zum vollendeten Wissen von sich selbst. (Encycl. S. 361 — 62. Vgl. die Einleitung der Aesthetik.). Der absolute Geist ist die Rückkehr des Geistes zur Identität. (Encycl. S. 499.).

Die Wissenschaft des objectiven Geistes wird durch die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte erläutert. Mit ihnen eröffnet sich die Reihe der Darstellungen, in denen sich Hegels Geist am freiesten und glänzendsten entfaltet. Er ist nirgends so in seinem Elemente, als wenn er in den geschichtlichen Gestaltungen des Geistes das Gesetz des Begriffs aufzeigt, und die Großartigkeit seiner Auffassungen nöthigt auch den, der von ganz andern Grundlagen ausgeht, zur Bewunderung, obgleich man ihn von einer gewissen Rücksichtslosigkeit und Gewaltsamkeit gegen den Stoff, wie sie Göthe auch als Eigenheit Schillers bemerkt, nicht freisprechen kann.

Die Rechtsphilosophie ist auch abgesehen von ihrem philosophischen Zusammenhange ein bedeutendes Werk. Die Ausführungen über die Grundbegriffe von Recht und Staat ist die beste, die wir besitzen. Man braucht nur die Arbeiten von Kant und Fichte daneben zu stellen, um den auffallenden Abstand zu bemerken.

Die ziemlich strengen monarchischen Ideen der ersten Ausgabe sind bekanntlich in der von Gans besorgten gemildert und durch einige zarte Nüancen zur constitutionellen Auffassung hinübergeführt worden. Im Grunde hat Hegels Staatsideal mit dieser nichts zu thun. Die Darstellung in der Encyclopädie giebt sehr bestimmte Erklärungen darüber. Der Staat ist für Hegel die objective Vernunft; die Sphäre der vollen bewußten Freiheit ist erst die des absoluten Geistes. Auch die objective Vernunft muß in ihrer entwickelten Gestalt als Persönlichkeit erscheinen; allein diese substantielle Persönlichkeit, in der sich der Staat verkörpert, steht der Mannigfaltigkeit der individuellen Persönlichkeiten völlig abgesondert gegenüber. Damit es auch der Willkür der subjectiven Ansichten und Meinungen nicht ganz an Spielraum fehle, wird den Ständen und der Presse ein gewisses Recht des Mitsprechens über einige Gegenstände eingeräumt; das Entscheiden und Beschließen aber gehört allein dem Fürsten.

Die Philosophie der Geschichte zeichnet sich durch besondere Klarheit und Faßlichkeit aus und ist daher mit Recht so populär ge-

worden. Vortrefflich ist namentlich die Einleitung. Die Darstellung der Sache selbst ist in andern Schriften tiefer und künstlerisch vollendeter. Die Philosophie der Geschichte behandelt die ältesten Formen, vorzüglich China, in außerordentlicher Breite, wogegen das Neuere kaum berührt wird.

Unter den drei großen Werken, in denen die Wissenschaft des absoluten Geistes ausgeführt wird, der Aesthetik, der Religionsphilosophie und der Geschichte der Philosophie, würde ich das erste am höchsten stellen. Der Reichthum und die Würde des Stoffs, die Freiheit und Anmuth der Behandlung, die gleichmäßige Durchbildung aller Theile machen die Aesthetik zu einer der bedeutendsten und gewiß zur anziehendsten von Hegels Darstellungen. Auch für das Verständniß seiner Geschichtsauffassung und seiner letzten religiösen Ansichten ist sie von ganz besonderer Wichtigkeit. Um sie nicht zu überschätzen, muß man freilich in Anschlag bringen, daß er hier eine Reihe von ausgezeichneten Vorarbeiten benutzen konnte und namentlich in Solgers Schriften eine sehr entwickelte speculative Kunsttheorie vorfand.

Die Philosophie der Religion steht wesentlich tiefer; hauptsächlich wegen ihrer künstlichen diplomatischen Haltung, die ihr von jeher den Vorwurf der Dunkelheit und Unverständlichkeit zugezogen hat. Die zarte Rücksicht, den Gläubigen keinen Anstoß zu geben, hat eine Menge von gesuchten und zweideutigen Wendungen veranlaßt, aus denen man nur mit Mühe den philosophischen Gedanken herauslesen kann.

Die Geschichte der Philosophie steht an Werth und Bedeutung der Aesthetik fast gleich, nur fehlt ihr das Ebenmaß der Darstellung und die Eintheilung ist weniger einfach und durchsichtig. Die Behandlung ist leicht und bequem; bei Partieen von geringerem Interesse wird sie oft nachlässig; die Entwicklungen über die Hauptsysteme dagegen sind großentheils höchst geistvoll und gehaltreich und geben auch über Hegels eigene Philosophie die schätzbarsten Aufschlüsse.

Daß Kunst und Religion nur untergeordnete Formen der Selbsterkenntniß des Geistes sind und nur das Denken die Wahrheit rein zum Bewußtsein bringt, wird namentlich in der Einleitung der Aesthetik (besonders I, 132—36) sehr nachdrücklich hervorgehoben. (Vgl. die Encycl., bes. S. 514—17.). Von der Kunst sagt Hegel sowohl in jener Einleitung als am Schlusse der geschichtlichen Uebersicht ohne Umstände, was er beim Dogma verschweigt, daß dieselbe nach ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes ist und ihre schöpferische Lebendigkeit für immer verloren hat.

Auf die Rückkehr des Endes der Philosophie in den Anfang wird namentlich am Schlusse der Encyclopädie und der Logik hingewiesen. „Indem sich", heißt es in der letzteren (III, 352), „die

Idee als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form Natur. Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordensein und ein Uebergang.. Das Uebergehen ist hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei — die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seiende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit. Dieser nächste Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, setzt sich aber damit nur die Vermittelung, aus welcher sich der Begriff als freie aus der Aeußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt, in der Wissenschaft des Geistes seine Befreiung durch sich vollendet und den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft, als dem sich begreifenden reinen Begriffe, findet."

Die Auffassung der Geschichte ist in den Entwicklungen über Staat, Religion und Kunst im Ganzen und Großen genommen durchaus nicht verschieden. Ueberall wird sie als die Bewegung von der Substanz zum Subject dargestellt. Der antike Orient repräsentirt den abstracten, das klassische Alterthum den gegliederten und zur Schönheit gestalteten, die christlich germanische Welt den persönlich und innerlich gewordenen Gedanken. Das Verhältniß dieser drei Massen bildet einen sehr bestimmten Schluß des Begriffs, dessen innere Nothwendigkeit der ganzen Ableitung der Geschichte ihre wissenschaftliche Bedeutung giebt.

Dieser Schluß erscheint schon in der Phänomenologie bei der Betrachtung über die Religionen und dann besonders in der Aesthetik in größter Klarheit.

Wo die Darstellung lockerer gehalten ist, wie in der Rechtsphilosophie und der Philosophie der Geschichte, wird wohl Rom von Griechenland abgesondert, sodaß nun vier Formen entstehen. Doch bildet Rom durchweg nur den Uebergang. Seine Religion und seine Staatsform sind äußerlich von der griechischen wenig verschieden; nur hat sich die schöne Harmonie des Subjectiven und Objectiven zersetzt und in ein Verstandesverhältniß verwandelt, dessen Druck zur Versenkung in der Innerlichkeit und zur Erkenntniß der Unendlichkeit des Geistes führt. Die Herdersche Vergleichung mit den Lebensaltern, wo der antike Orient die Kindheit, Griechenland die Jugendblüthe, Rom die Manneszeit und die neuere germanische Welt das Greisenalter vertritt, wird nur ein paarmal gelegentlich aufgenommen.

In einer einzigen Darstellung, in der Retigionsphilosophie, wird aus leicht begreiflichen Rücksichten Judäa vom Orient abgesondert und sein Jehovadienst zu den occidentalischen Religionen der geisti-

gen Individualität gestellt, doch so, daß die griechische und römische als höhere Gestaltungen anerkannt werden.

Ziemlich mannigfach sind die Eintheilungen der östlichen Welt. Bald macht hier China nebst den mongolischen Staaten den Anfang, worauf dann Indien und endlich Vorderasien folgt, in dem wieder Persien, die semitischen Reiche und Aegypten unterschieden werden (Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte); bald wird die persische Lichtreligion an die Spitze gestellt und nach dieser Indien, Vorderasien und Aegypten behandelt (Phänomenologie, Aesthetik.). Judäa wird auch in der Aesthetik eigens herausgehoben und erst nach Aegypten besprochen, dessen Kunst und Religion sonst den Uebergang zum Westen bildet. Doch sind alle diese Verschiedenheiten nur von untergeordneter Bedeutung, da das Urtheil über die einzelnen Volksthümlichkeiten sogut wie unverändert bleibt.

Sehr abweichend auch im Großen erscheint auf den ersten Blick die Geschichte der Philosophie. Die Herausgeber haben sie nach Alterthum, Mittelalter und neuerer Zeit eingetheilt und die altorientalische Speculation als bloße Vorstufe von der Entwicklung ausgeschlossen. Sobald man indessen auf die Sache selbst eingeht, erkennt man leicht, daß die anderweitig bekannten Anschauungen auch hier durchaus zu Grunde liegen. „Der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie", heißt es, „kann so ausgedrückt werden, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird; und ihr Ziel (das Ziel unserer Zeit) ist, daß das Absolute als Geist zu fassen ist durch die drittehalbtausendjährige Arbeit des Weltgeistes." (I, S. 120.). Jene Auffassung Gottes in seiner unmittelbaren Allgemeinheit ist der Gedanke der altorientalischen, die Auffassung Gottes als Geist der Gedanke der christlich germanischen Welt, der erst seit dem Ende des Mittelalters in rein philosophischer Form hervorgetreten ist, weil alle Philosophie erst da beginnt, wo das unmittelbare Leben sich auflöst. Dazwischen steht die Ideenwelt der Griechen.

Die orientalische Speculation wird allerdings als Philosophie in sehr unvollkommenen Sinne bezeichnet, sofern sie sich bei Weitem nicht so bestimmt wie die griechische von der religiösen Vorstellung unterscheidet; doch hat andererseits diese religiöse Vorstellung des Ostens einen philosophischeren Charakter als die des Westens. (S. 135. 136.). Dem Orient fehlt das Individuelle; doch ist auch die Substanz ohne Zweifel eine philosophische Idee. (S. 137.). Besonders in Indien finden sich wirkliche philosophische Werke, in denen das Wesen der Substanz schon zu einer Dreiheit von Qualitäten gegliedert wird, bei denen nur die Rückkehr des Gedankens in sich selbst fehlt. (S. 147—56.). Das indische Denken bringt es nur bis zur intellectuellen Substantialität, in der alle Besonderheit

untergeht; was ihm abgeht, ist „die sich in sich selbst formirende Objectivität." (S. 165—66.). Die Formation des objectiven Gedankens gehört dem hellenischen Bewußtsein. „Die orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den griechischen Geist zum Maße gebracht und die Enge gezogen worden. Er ist Maß, Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduktion des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität." (S. 176.). „Die Griechen haben ebensosehr eine Voraussetzung, als sie aus sich selbst hervorgegangen sind. Diese ist geschichtlich. In Gedanken aufgefaßt, ist sie die orientalische Substantialität der Einheit des Natürlichen und Geistigen. Sie ist natürliche Einheit. Nur aus sich hervorgehen, in sich sein, ist das andere Extrem der abstracten Subjectivität, wenn sie noch leer ist oder vielmehr sich leer gemacht hat, — das abstracte Princip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen beiden in der schönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, daß die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt." (S. 174.).

Was im Orient als allgemeine Substanz erscheint, erscheint in Griechenland als Idee. Die Griechen haben die Bestimmungen des „Gedankens herausgearbeitet und wieder zur Einheit verknüpft; sie haben eine ideale Intellectualwelt ausgebildet; damit hat sich die griechische Philosophie vollführt, ihre Bestimmung erreicht." (S. 122.). „Der Schluß der griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seiende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelheit als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffs ist. Zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seiende Negation, welche Subjectivität, absolutes Fürsichsein ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben.. Durch diese Subjectivität, negative Einheit, absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand. Dies Princip ist in der christlichen Welt aufgegangen." (S. 123.).

Zum vollen Bewußtsein des Gedankens kann es erst kommen, wenn sich der Gegensatz von Denken und Sein, von Individualität und Substantialität, von Subject und Object, von Natur und Geist entwickelt. Auf ihm beruht die moderne Philosophie, wie sie sich seit dem sechzehnten Jahrhundert gestaltet hat. (S. 123.). Zwischen ihr und der Gestaltungsepoche des christlichen Dogmas, das den neueren Gedanken in Form der Offenbarung enthält, liegt als Periode

der Bildung und Vorbereitung das Mittelalter, wo sich das Denken noch nicht vom Dogma abgelöst hat. (S. 128.).

In der neueren Zeit ist das Denken „fortgegangen zum Gegensatze des Subjectiven und Objectiven, und die wahrhafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, daß dieser Gegensatz auf seine absolute Spitze getrieben sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind; und nicht nur an sich, sondern daß das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produciren und ewig zu versöhnen. In der Einheit den Gegensatz und in dem Gegensatze die Einheit zu wissen, das ist das absolute Wissen." (III, S. 689.).

Die Entwicklungsstufen dieses Wissens bilden, abgesehen von einigen einleitenden Systemen, der metaphysische Dogmatismus und die Alles in sich auflösende Skepsis, aus welcher der Geist endlich seit Kant die Rückkehr zur objectiven Wahrheit findet.

Die philosophische Revolution in Deutschland und die politische in Frankreich werden als Ausdrücke Eines Gedankens bezeichnet. Der Sinn der ersteren ist die bewußte Aufhebung aller Gegensätze. „Die Aufgabe der Philosophie bestimmt sich dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, das ist, das Innerste der Nothwendigkeit, den Begriff zu erfassen." (S. 534 — 35.).

Das Urtheil über Kant ist ziemlich streng: er habe das Denken nur soweit geführt, sich in sich selbst als absolut und concret, als frei zu erkennen. „Die Kantische Philosophie führt die Wesenheit in das Selbstbewußtsein zurück, aber kann diesem Wesen des Selbstbewußtseins oder diesem reinen Selbstbewußtsein keine Realität verschaffen, in ihm selbst das Sein nicht aufzeigen. Sie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne Sie führt das Wissen in das Bewußtsein und Selbstbewußtsein hinein, aber hält es auf diesem Standpunkte als subjectives und endliches Erkennen fest. Und wenn sie schon den Begriff und die unendliche Idee berührt, seine formellen Bestimmungen ausspricht und zur concreten Forderung derselben kommt, so verwirft sie dieselben wieder als das Wahre, macht sie zu einem bloß Subjectiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik, als einem objectiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der That aber denselben nur in einen subjectiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtsein, in welchem dieselben endlichen Verstandesbestimmungen bestehen, übersetzt und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben." (S. 554.). — Bei Fichte wird die Größe des Gedankens gewürdigt, alles Wissen aus Einem Satze entstehen zu lassen

und das All aus dem Ich zu begreifen; nur habe er die volle Unendlichkeit des aufgestellten Begriffs noch nicht erfaßt. Dieser gelte ihm nur als absolut, insofern er nicht realisirt sei und also selbst der Realität wieder gegenüber trete. „Das Ich behält die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbstbewußtseins, entgegengesetzt dem allgemeinen, absoluten, worin es selbst nur Moment ist.“ So „kommt Fichte nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten realen Einheit des Subjects und Objects oder des Ichs und Nichtichs; sie ist ein Sollen, wie bei Kant, ein Ziel, ein Glauben, daß Beides an sich Eins sei, aber ein Ziel, dessen Erreichung derselbe Widerspruch, wie bei Kant, ist, nicht die gegenwärtige Wirklichkeit hat. Fichte bleibt beim Sollen stehen; jedoch wie Kant den Gedanken einer Vereinigung in einem Glauben hinstellt, so schließt auch Fichte mit einem Glauben. Das hat er in populären Schriften ausgeführt.“ — Als Schellings Verdienst wird dann von Allem hervorgehoben, daß „das Wahre bei ihm das Concrete ist, die Einheit des Subjectiven und Objectiven.“ „Das Bedürfniß ist, daß die Subjectivität, die unendliche Form, von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objectivität, der Substantialität vereinigt zu werden. Oder die spinozistische Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich thätige Form, nach der Nothwendigkeit ihrer Form gefaßt, so daß sie das Schaffende der Natur ist, aber ebenso auch Wissen und Erkennen.“ „Die Schellingsche Philosophie hat einen tiefen speculativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu thun gewesen ist. Das Denken ist frei für sich, aber nicht abstract, sondern in sich concret; erfaßt sich in sich als Welt, aber nicht als intellectuelle Welt, sondern als intellectuell wirkliche Welt.“ Getadelt wird dagegen die Aeußerlichkeit und der Schematismus der Form, „Der Mangel ist, daß diese Idee überhaupt und dann die Bestimmung dieser Idee, die Totalität dieser Bestimmungen, welche ideelle und natürliche Welt giebt, nicht als durch den Begriff in sich nothwendig gezeigt und entwickelt sind. Es fehlt dieser Form die Entwicklung, die das Logische ist und die Nothwendigkeit des Fortgangs. Die Idee ist die Wahrheit und alles Wahre ist Idee; das muß bewiesen werden und die Systematisirung der Idee zur Welt als nothwendige Enthüllung, Offenbarung muß gezeigt werden. Indem Schelling diese Seite nicht aufgefaßt hat, so ist das das Logische, das Denken vermißt. Die intellectuelle Anschauung, Einbildungskraft, Kunstwerk wurde daher als Weise, die Idee darzustellen, gefaßt: das Kunstwerk ist höchste und einzige Weise, in der die Idee für den Geist ist. Die höchste Weise der Idee ist aber ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee ist höher als das Kunstwerk.“

Am Schluſſe dieſer Vorleſungen erklärt ſich Hegel am offenſten über die Stellung und Bedeutung ſeiner eigenen Philoſophie. Die ganze Geſchichte, ſagt er, beruht auf dem Streben des Geiſtes, ſich ſelbſt zu erkennen. (S. 685.). Dieſes Streben hat jetzt die Erfüllung gefunden. „Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte gelungen iſt, alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen; was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeins mit dem abſoluten Selbſtbewußtſein, das jenem außer ihm erſchien, hört auf. Das endliche Selbſtbewußtſein hat aufgehört, endliches zu ſein, und dadurch hat andererſeits das abſolute Selbſtbewußtſein die Wirklichkeit erhalten, deren es vorher entbehrte. Es iſt die ganze bisherige Weltgeſchichte überhaupt und die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere, welche nur dieſen Kampf darſtellt und da an ihrem Ziele zu ſein ſcheint, wo dies abſolute Selbſtbewußtſein, deſſen Vorſtellung ſie hat, aufgehört hat, ein fremdes zu ſein; wo alſo der Geiſt als Geiſt wirklich iſt. Denn er iſt dies nur, indem er ſich ſelbſt als abſoluten Geiſt weiß, und dies weiß er in der Wiſſenſchaft. Der Geiſt producirt ſich als Natur, als Staat; dies ſind, jenes ſein bewußtloſes Thun, worin er ſich ein Anderes, nicht als Geiſt iſt; in den Thaten und dem Leben der Geſchichte, wie auch der Kunſt, bringt er ſich auf bewußte Weiſe hervor, weiß von mancherlei Arten ſeiner Wirklichkeit, aber auch nur Arten derſelben; aber nur in der Wiſſenſchaft weiß er von ſich als abſolutem Geiſt, und dies Wiſſen allein, der Geiſt, iſt ſeine wahrhafte Exiſtenz.“ (S. 689—90.).

Druck von C. W. Vollrath in Leipzig.

Im Verlage von Joh. Ambr. Barth in Leipzig sind ferner erschienen:

Abicht (J. H.), De rationis in theologia vi atque virtute specimen philosophicum. 8 maj. 4½ Ngr.

—— Neues System einer philosophischen Tugendlehre, aus der Natur der Menschheit entwickelt. 8. 21 Ngr.

—— Versuch einer Metaphysik des Vergnügens nach Kantischen Grundsätzen, zur Grundlegung einer systematischen Telematologie und Moral. 8. 21 Ngr.

Ahron ben Elia's aus Nicomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie, aus einem zu Constantinopel geschriebenen Codex der Stadtbibliothek zu Leipzig, mit Vergleichung eines andern der königl. Bibliothek zu München, nebst einem dazu gehörigen Tractat des Karäers Kaleb Abba Afendopolo, zum ersten Male herausgegeben und durch Anmerkungen, Indices und Excurse, zum Theil von M. Steinschneider, sowie durch reichhaltige Excerpte aus arabischen Handschriften mehrerer Bibliotheken, betreffend die Geschichte der Philosophie unter den Muhamedanern, sprachlich, kritisch und geschichtlich erläutert von F. Delitzsch. gr. 8. geh. 3 Thlr.

Auch unter dem Titel:

Anecdota zur Geschiche der mittelalterlichen Scholastik unter den Juden und Moslemen. — Aus hebräischen und arabischen Handschriften der Stadt- und Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, der königl. Bibliothek zu Dresden und München und der Waisenhausbibliothek zu Halle.

Aymold (J. B.), Ueber das Wesen und die Form der Philosophie; nebst einem Grundrisse des Systems derselben als Natur- und Idealphilosophie. Inaugural-Abhandlung. gr. 8. 7½ Ngr.

Born (F. G.), Versuch über die ursprüngliche Grundlage des menschlichen Denkens und den davon abhängenden Schranken der menschlichen Erkenntniß. gr. 8. 1 Thlr. 21 Ngr.

Brehm (M. G. N.), Was sind Religion, Theologie und Gottesdienst? Ein philosophischer Versuch. 8. 12 Ngr.

Briefe über Wahrheit, Gott, Organismus und Unsterblichkeit. gr. 8. 1 Thlr. 12 Ngr.

Ehrenberg (F.), Die praktische Lebensweisheit, ein Handbuch für Aufgeklärtere. 2 Theile. 8. 3 Thlr.

Erfahrungen, oder Beiträge zu den Geheimnissen der gesunden Vernunft. 8. 6 Ngr.

Girtanner (Ch.), Fragmente über Rousseau's Leben, Charakter und Schriften. 8. 6 Ngr.

Grundsätze der analytischen Philosophie in metaphysischen Versuchen. gr. 8. 21 Ngr.

Helvetius, Discours über den Geist des Menschen. gr. 8. 1 Thlr. 12 Ngr.

König (Ed.), System der analytischen Philosophie als Wahrheitslehre. gr. 8. 1 Thlr.

—— la Science du Vrai, philosophie théorique et pratique, spéculative et expérimentale, traduite de l'Allemagne et développée par ***. gr.-in-8. (Paris.). broch. [In Commission.]. 2 Thlr.

König (Ed.), Die Wahrheitswiſſenſchaft. 3. durchaus umgearbeitete und vermehrte Auflage. gr. 8. geh. 2 Thlr.

Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand; aus dem Engliſchen überſetzt mit Anmerkungen und einer Abhandlung über den Empirismus in der Philoſophie von W. G. Tennemann. 3 Theile. 8. 3 Thlr. 12 Ngr.

Maaß (J. G. E.), Grundriß des Naturrechts. Zum Gebrauche bei Vorleſungen. 8. 1 Thlr. 6 Ngr.

Müller (G.), Das Princip und die Methode des Ariſtoteles aus Ariſtoteles typiſch dargeſtellt. 1. Theil: Das Princip des Ariſtoteles. gr. 8. geh. 24 Ngr.

Neuendorf (E. G.), Verſuch über die Anlagen des Menſchen und den Gang ſeiner Ausbildung. 8. 6 Ngr.

Ohlert (A. L. J.), Religionsphiloſophie, in ihrer Uebereinſtimmung mit Vernunft, Geſchichte und Offenbarung dargeſtellt. gr. 8. 1 Thlr.

Pölitz (K. H. L.), Grundlinien zur praktiſchen Weltgeſchichte, als Verſuch, ſie auf ein Princip zurück zu führen. gr. 8. 1 Thlr. 6 Ngr.

Rommel (C.), Ariſtoteles und Roscius, oder über die Kunſt überhaupt und über die Geberden- und Deklamirkunſt insbeſondere. 8. 15 Ngr.

Sauppe (F. G.), Von der Tendenz unſeres Zeitalters zum Materialismus ꝛc. gr. 8. 1 Thlr. 3 Ngr.

Das Schachſpiel, ein Bild des menſchlichen Lebens, in dreißig philoſophiſchen Skizzen. 6 Ngr

Tennemann (W. G.), Geſchichte der Philoſophie. 1. Band. (2. Aufl. herausgegeben von A. Wendt). 2—7. Band, 8. Band in 2 Abthlgn., 9—11. Band. Mit dem Bildniſſe des Verfaſſers. gr. 8. 21 Thlr. 10 Ngr.

—— Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. 5. vermehrte und verbeſſerte Auflage oder 3. Bearbeitung von A. Wendt. gr. 8. 1 Thlr. 21 Ngr.

—— Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. 4 Bände. gr. 8. 3 Thlr. 3 Ngr.

Tiedemann, Handbuch der Pſychologie, zum Gebrauche bei Vorleſungen und zur Selbſtbelehrung beſtimmt. Herausgegeben von L. Wachler. gr. 8. 1 Thlr. 15 Ngr.

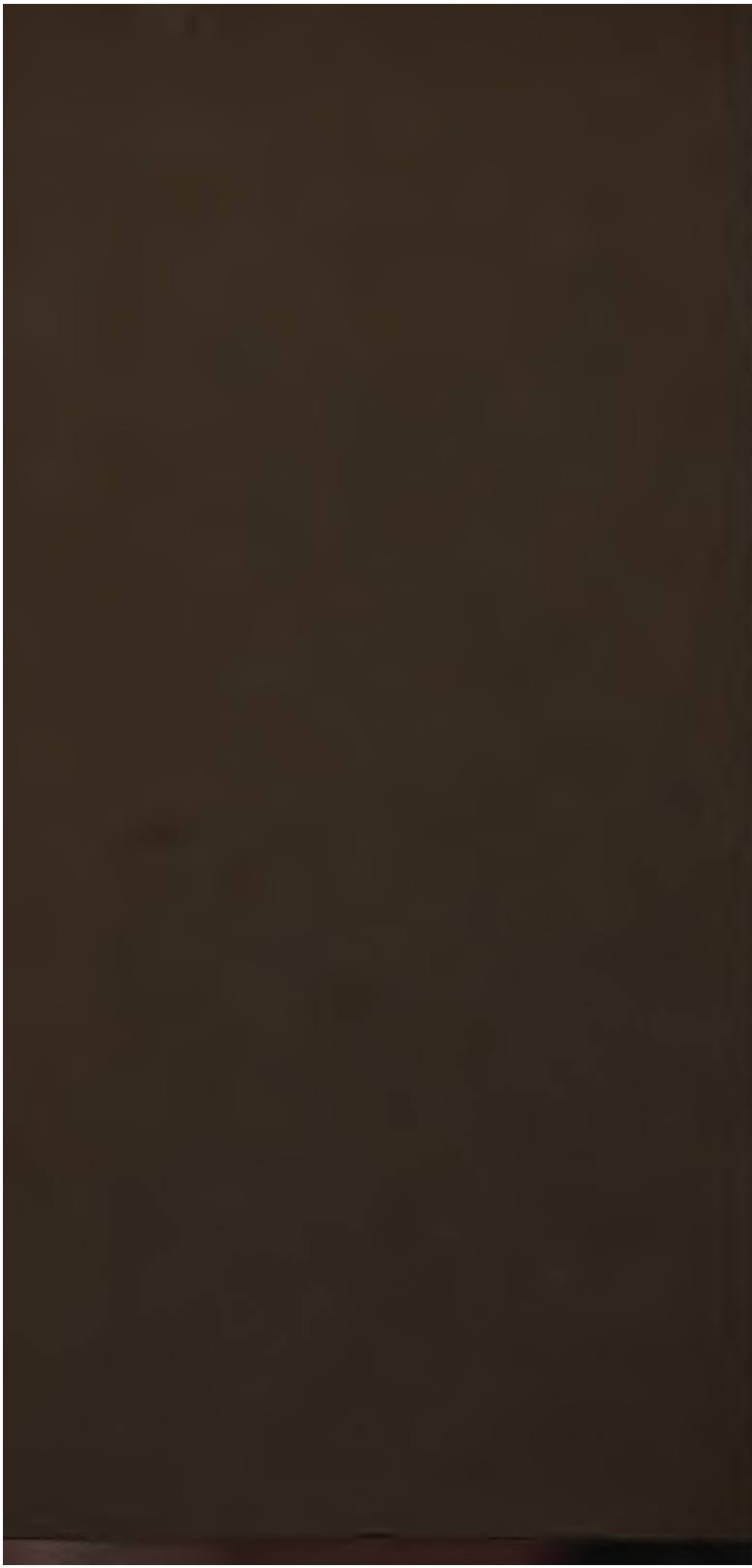
Tzſchirner (H. G.), Ueber den Krieg. Ein philoſophiſcher Verſuch. 8. 21 Ngr.

Umbreit (A. E.), Aeſthetik. 1. Theil. gr. 8. 1 Thlr. 15 Ngr.

Valentini (F.), Geſpräche und Briefe über die Ehre und das Duell. 2. verbeſſerte Ausgabe. gr. 8. geh. 15 Ngr.

Weiſſe (Chr. H.), Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. In beſonderer Beziehung auf das Syſtem Hegel's. 8. geh. 24 Ngr.

Wendt (A.), De epicae **poëseos** atque historiae confinio. Commentatio philosophica. 4 maj. 9 Ngr.

—— Grundzüge der philoſophiſchen Rechtslehre. Zum Gebrauche bei Vorleſungen. gr. 8. 1 Thlr.

—— Ueber die Hauptperioden der ſchönen Kunſt, oder die Kunſt im Laufe der Weltgeſchichte dargeſtellt. gr. 8. 2 Thlr.